





BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

Dr. MATTHIAS BAUMGARTNER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

BAND VI. HEFT 4—5.

DR. EDUARD LUTZ: DIE PSYCHOLOGIE BONAVENTURAS.
NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT.

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

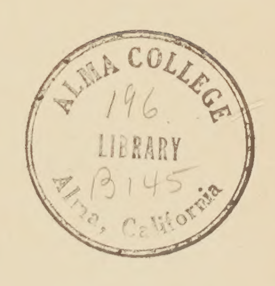
Die

Psychologie Bonaventuras.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT.

VON

DR. EDUARD LUTZ.



MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Inhalt.

Anhang.

Vorwort.

Man hat sich vielfach daran gewöhnt, Scholastik und aristotelische Philosophie miteinander in engste und ausschließliche Beziehung zu bringen. Und doch ist Aristoteles keineswegs die einzige Autorität und Quelle der Denker und Forscher des Mittelalters. Dies werden die Quellenuntersuchungen des Mittelalters immer mehr bestätigen. Die Geschichte der Philosophie dieses Zeitalters hat nicht lediglich psychologisches und kulturhistorisches Interesse, wie Windelband sich ausdrückt[1]. Wir entdecken beim Studium der scholastischen Philosophie doch auch ganz selbständige und neue Punkte, von denen aus Fäden sogar bis zur neueren Philosophie herüberführen.

Doch wenn wir von Selbständigkeit und von neuen, von der hellenistisch-römischen Philosophie verschiedenen Elementen reden, so gilt das nicht von allen Richtungen innerhalb der Scholastik in gleicher Weise und in gleichem Umfange. Windelband mochte bei seinem soeben erwähnten Urteile vorzüglich an die gelehrten Vertreter des Dominikanerordens gedacht haben, welche ihre Bahnen klar und scharf vorgezeichnet sahen vom genialsten Systematiker des Mittelalters, von Thomas von Aquino.

Wie ganz anders aber muten uns die Schriften des Franziskanerordens an, dessen größter Lehrer Bonaventura selber keine befriedigende Verbindung zwischen seinem Lieblingsautor Augustin (Plato) und dem in allen Schulen gelesenen Aristoteles herzustellen wußte!

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 218, III. Auflage, Tübingen und Leipzig 1903.

Dafür fehlt es ihnen andererseits allerdings an jener inneren Einheit und Geschlossenheit, welche der thomistischen Philosophie von jeher den bekannten Vorzug gaben. Ob es mir nun überall gelungen ist, soweit es die gestellte Aufgabe erforderte, die speziellen Eigentümlichkeiten des großen Lehrers des Franziskanerordens ins rechte Licht zu setzen, darüber möge der geneigte Leser urteilen.

Ich folge einer angenehmen Pflicht, wenn ich an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Baeumker meinen tiefempfundenen Dank ausspreche. Er hat mir die Anregung zu dieser Arbeit gegeben. Er hat mich ferner während der ganzen Zeit der Fertigstellung der Arbeit, welche sich besonders wegen ganz anders gearteter beruflicher Inanspruchnahme in die Länge zog, stets in gütigster Weise mit seinem Rate unterstützt und auf so manches aufmerksam gemacht, das dem Anfänger als unbedeutend entgangen wäre. In gleicher Weise fühle ich mich zu großem Danke den Herren Professoren Frhr. Dr. von Hertling und Dr. Baumgartner verpflichtet, welch letzterer an der Vollendung der Arbeit den regsten Anteil nahm.

Schiltigheim bei Straßburg i. Els., im Juni 1909.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen.

1. Philosophiegeschichtliche Stellung Bonaventuras.

Johannes Fidanza oder Bonaventura (1221—1274), der Schüler des Alexander von Hales, dessen er in seinem Sentenzenkommentar als seines Lehrers und geistigen Vaters gedenkt [1], der Zeitgenosse und Freund des Thomas von Aquino, gehört unbestritten zu den hervorragendsten Vertretern der Hochscholastik. Er lebt zu einer Zeit, in welcher die in scharf nüchterner Analyse mehr von der Welt der Erfahrung ausgehende Philosophie des Aristoteles über den im höchsten Lichte des göttlichen Intellektes oder in der Offenbarung seine Erkenntnis schöpfenden augustinisch-platonischen Idealismus den Sieg erringt.

Ist darum Bonaventura Aristoteliker, wie man aus seiner zeitlichen Stellung und aus den engen Beziehungen, in denen er zu Thomas stand, schließen möchte? Oder ist er noch Anhänger der Philosophie des vorausgehenden früheren Mittelalters, welche nach der gewöhnlichen Ansicht erst in Thomas ihren endgültigen Überwinder gefunden haben soll? Diese Fragen lassen sich, wie wir im Laufe unserer Abhandlung näher sehen werden, nach keiner Seite hin in ausschließlichem Sinne beantworten.

Zunächst müssen wir aber eine kleine Berichtigung vornehmen. Wir stellten soeben dem in der Zeit Bonaventuras zur Herrschaft gelangenden Aristotelismus als ihm vorausgehende Philosophie den augustinisch-platonischen Idealismus gegenüber. Damit soll indes keineswegs gesagt sein, daß dieser die ganze

[1] Bonaventura II Sent. d. 23. a. 2. q. 3. Zugrunde gelegt ist stets die neue Ausgabe der Werke Bonaventuras, Quaracchi 1882—1902.

Denkungsart des Mittelalters vor dem Eindringen der peripatetischen Philosophie charakterisiert. Es ist nicht allein jener platonische Idealismus, welcher uns in Augustins Schriften entgegentritt, wenn er auch eine vorherrschende Stellung darin einnimmt. Wir finden daneben in eigener Weise stoische Elemente verarbeitet, wie sie schon vor ihm ein Justin, Minucius Felix, ein Tertullian und ein Arnobius zur Erklärung der Beziehung Gottes zur Welt, der Offenbarung zum natürlichen Wissen, verwendet hatten. Wir finden darin vor allem auch neuplatonische und neupythagoreische Elemente, welche auf hellenistisch-alexandrinischen Einfluß zurückweisen und die sowohl in die Erkenntnislehre Augustins, als auch in seine Kosmologie, Psychologie und Ethik bestimmend eindrangen. So können wir sagen, daß mit Ausnahme der aristotelischen Philosophie die hauptsächlichsten antiken Gedankenströmungen in Augustin zusammenlaufen und von da aus sich auf das christliche Mittelalter verbreiten. Jene durch die Schriften Augustins überlieferten neuplatonischen Elemente erfahren eine Verstärkung einerseits durch die Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita, andererseits, freilich in späterer Zeit, durch das Bekanntwerden mit der arabisch-jüdischen Philosophie, in welcher die neuplatonischen Lehren neues Leben und neue Ausbildung gewonnen hatten.

Und noch ein weiteres Element trägt dazu bei, das Bild der philosophischen Bestrebungen schon im früheren Mittelalter mannigfaltiger zu gestalten: die Beschäftigung mit den empirischen Wissenschaften. Wir erwähnen hier nur Gerbert, der auf das Studium der Natur hinweist; dessen Schüler Fulbert, welcher die durch Pflege des Naturstudiums sich auszeichnende platonisierende Schule von Chartres begründet, aus der Wilhelm von Conches hervorging und an der Bernhard von Chartres lehrte; ferner den weitgereisten naturkundigen Engländer Adelhard von Bath sowie die Schule des Klosters von Monte Cassino mit ihrem als Übersetzer und Bearbeiter medizinischer Schriften verdienten Constantinus Africanus. Gerade auf diesem naturwissenschaftlichen Gebiete begegnet uns zuerst das Eindringen der vom Orient kommenden neuen Wissensbewegung

welche dem von den Griechen Ererbten neues Leben gegeben hatte: bei Constantinus Africanus, bei Adelhard von Bath, bei Wilhelm von Conches.

Fügen wir noch hinzu, daß auch mit Aristoteles wenigstens einige Bekanntschaft schon früh hervortritt, die teils aus dessen logischen Schriften geschöpft war, teils durch die Schriften des Boëthius vermittelt würde, so werden wir nicht leugnen können, daß Windelbands Wort von der „farbenreichen Lebendigkeit, in der die Philosophie dieses Jahrtausends vor der historischen Forschung erscheint“ [1]), schon auf die frühere Scholastik Anwendung findet.

Hatte trotz dieser Mannigfaltigkeit bis zum Ende des 12. Jahrhunderts unter dem vorwiegenden Einflusse Augustins doch vor allem Plato bezw. der Neuplatonismus die Lösungsversuche der im Vordergrunde des wissenschaftlichen oder religiösen Interesses stehenden Fragen bestimmt, so brach jetzt zunächst ebenfalls durch die Verbindung mit den arabischen Philosophen ein anderes System allmählich durch, der Aristotelismus. Wir sagen „allmählich“, denn es war keineswegs zu erwarten, daß man in den Fragen, mochten es rein philosophische oder gar theologische sein, in denen man sich an der Hand überlieferter Anschauungen selber eine feste Ansicht gebildet hatte, und zu denen die neue Lehre oft in direkten Gegensatz trat, nun ohne weiteres aus reiner Begeisterung und Bewunderung vor dem neuen System seine persönliche Überzeugung preisgab.

So steht also Bonaventura wie Thomas an der Grenze zweier philosophischen Perioden in einer Zeit, in der die Anschauungen der verschiedensten, sich mitunter widersprechenden Systeme durcheinanderwogen und einen ordnenden, sichtenden Geist geradezu herausfordern. Während aber Thomas das Widerspruchsvolle in diesem Gewoge klar erkennt und die Vorteile des neuen aristotelischen Materials für Philosophie und Theologie abmißt, glaubt Bonaventura aus Achtung besonders vor den Vertretern der bisherigen Anschauungen manch veraltetes Stück mit unter die Quadern des neuen Baues verarbeiten

[1]) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. S. 219.

zu müssen. Deshalb finden wir oft planlos und widerspruchsvoll die alten Elemente mit den neuen verbunden, oder auch als teure Überreste dem neuen Bau gleichsam nebenangefügt, so daß von einem einheitlichen Konstruktionsgedanken nicht gesprochen werden kann. Wir können somit Bonaventura als den letzten großen Vertreter der hauptsächlichsten philosophischen Strömungen bezeichnen, welche bis zum 13. Jahrhundert vorherrschend waren, der dabei aber den Wert und die Bedeutung der einheitlicher in sich geschlossenen, neueindringenden aristotelischen Philosophie keineswegs verkennt.

2. Das Quellenmaterial.

Bezüglich des Materials zu unserer Arbeit sind wir fast ausschließlich auf die Schriften unseres Scholastikers selber angewiesen. Die im Laufe der Abhandlung hin und wieder zu nennenden neueren Arbeiten über Bonaventura, seien sie auch als „Psychologie und Erkenntnislehre“ betitelt [1]), greifen doch nur einzelne Punkte aus seinen philosophischen oder speziell psychologischen Ausführungen heraus. Eine Arbeit, welche uns seine philosophisch-psychologischen Anschauungen in einem systematischen Zusammenhange unter Würdigung der für ein solches Unternehmen nötigen verschiedenen Gesichtspunkte zur Darstellung brächte, wie dies schon für einzelne Scholastiker nach irgendeiner Seite philosophischer Stellungnahme hin (sei es Metaphysik, Erkenntnistheorie oder Psychologie) geschehen ist, fehlt bis jetzt noch.

Was nun aber die psychologischen Ausführungen bei Bonaventura selber angeht, so sei bemerkt, daß er dieselben nicht in einem eigenen Traktat oder einem Kommentar zu des Aristoteles Schrift über die Seele niedergelegt hat, wie wir dies bei andern Scholastikern seiner Zeit so oft finden. Bonaventura ist vor allem — und wir können sagen: fast ausschließlich — Theologe. Was wir darum an philosophischen Untersuchungen bei ihm

[1]) Karl Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876. Vgl. ferner Joseph Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888.

vorfinden, entnehmen wir alles seinen theologischen Schriften. Nur insofern die Philosophie dazu dienen kann, die theologischen Wahrheiten zu beleuchten und dem Verstande näher zu bringen, zieht er sie herbei. Allerdings geschieht dies in echt augustinischem Sinne, wonach der Glaube ein rationale obsequium sein soll, zuweilen in ganz ausführlicher Weise.

Bei dieser Ausbildung und Verständlichmachung der theologischen Wahrheiten schlägt Bonaventura, wie sein großer Lehrer Augustin, unter der Einwirkung verschiedener philosophischer Ideen eine doppelte Richtung, zwei völlig verschiedene Wege ein. Seine Schriften tragen zunächst — und unter dem Einfluß der aristotelischen Dialektik und der Schulwissenschaft tritt dieses Moment wohl stärker als bei Augustin hervor — den Charakter systematisch wissenschaftlicher Kirchenlehre. Danebenher dringt, wie bei Augustin, ein dem Einfluß des Neuplatonismus zuzuschreibender Gedanke immer wieder durch, der sich um die wissenschaftliche Begründung der Lehre wenig kümmert, sondern darauf hinzielt, das Individuum durch unmittelbare Erkenntnis und Erhebung über die Sinnenwelt hinaus zu inniger Lebenseinheit mit Gott selber zu führen[1]).

Letzteres ist ein mystisches Moment, welches von Augustin her und unter bedeutendem Einfluß des Neuplatonismus das Mittelalter ebenso bestimmte, wie die „wissenschaftliche Scholastik“ und besonders auf die psychologischen Untersuchungen befruchtend einwirkte.

Weil Bonaventura, wie schon bemerkt, die philosophischen Probleme durchweg nur im Anschluß an theologische Fragen in den Kreis seines Interesses zieht, so ist es ganz natürlich, daß diejenigen Punkte der Philosophie, welche mit der Theologie weniger in Berührung standen oder für dieselbe nicht verwendet zu werden brauchten, entweder gar nicht zur Sprache kommen oder doch oft nur gestreift werden. Es folgt ferner aus dieser wenigstens methodisch untergeordneten Behandlung philosophischer Probleme, daß eine systematische Darstellung des innerlich zusammengehörigen, aber nach außen ganz zerstreuten

[1]) Vgl. Jean Richard, Étude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonaventura. Heidelberg 1869.

Materials mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Der notwendig sich daraus ergebende mehr oder weniger große Mangel an Einheit und Geschlossenheit der vorliegenden Arbeit möge deshalb als entschuldbar befunden werden.

Von den Schriften Bonaventuras kommen für uns vor allem die vier Bücher *Kommentare zu den Sentenzen* des Lombarden in Betracht. Daneben werden wir auch manchmal zu seinen kleineren Traktaten greifen müssen, zu dem *Breviloquium vitae,* dem *Itinerarium mentis in Deum,* zu *De mysterio Trinitatis,* den *Collationes in Hexaemeron* u. a. Doch sind diese kleineren Schriften von geringerer Bedeutung für die Feststellung und Wiedergabe der psychologischen Ausführungen Bonaventuras. Es findet sich kaum etwas Diesbezügliches in denselben, was wir nicht auch den Sentenzenkommentaren zu entnehmen vermöchten. Ungleich wichtiger aber sind sie für die Erkenntnislehre Bonaventuras, für die Frage nach seiner Stellung zu dem von Gioberti so genannten Ontologismus. Wir werden diese Frage in einem Anhange behandeln.

3. Die Methode Bonaventuras.

Was die Methode Bonaventuras, philosophische bezw. psychologische Probleme zu behandeln, betrifft, so braucht darüber nicht mehr viel gesagt zu werden. Eine solche Methode im eigentlichen Sinne gibt es bei ihm nicht. Ein charakteristisches Moment in seinem philosophischen Räsonnement läßt sich jedoch hervorheben: der überall sich geltend machende Versuch, nach Aufzählung oder Zusammenstellung der verschiedensten philosophischen Meinungen zwischen den hauptsächlichsten unter ihnen einen Mittelweg, eine Synthese zu finden, welche Elemente jeder Meinung zur Geltung kommen lassen soll. Freilich ist dies Bestreben, rein formal genommen, das allgemein scholastische. Aber bei Bonaventura ist es durch seine besondere inhaltliche Richtung charakterisiert. Niemand vor ihm hat es sich, wie er, geradezu zur Hauptaufgabe gemacht, zwischen dem aussterbenden augustinischen Platonismus und der neu eindringenden aristotelischen Philosophie zu vermitteln. Es war dies auch nicht möglich. Denn in keinem der Vorgänger Bonaven-

turas sind die beiden in Frage stehenden Systeme in solchem Maße in gleicher Weise herrschend geworden, wie dies bei unserem Philosophen der Fall ist. Bonaventura steht, wie wohl kein anderer Scholastiker, einerseits noch voll und ganz auf dem Boden des zu seiner Zeit rasch aussterbenden augustinischen Platonismus, was ihn aber nicht hindert, andererseits auch der seit einem Jahrhundert immer mehr durchgreifenden aristotelischen Philosophie mit größter Begeisterung anzuhangen und in Aristoteles einen ebenso großen Gewährsmann zu erblicken, als in Augustin. Darum möchten wir den so oft bei ihm wiederkehrenden Versuch der Vermittelung zwischen Augustin und Aristoteles als etwas ihm Eigentümliches bezeichnen, weil nach unserer Meinung in keinem andern die Gegensätze mit solcher Überzeugung als gleichberechtigt aufgenommen wurden und so in ihrem gleichen Anspruche auf Gültigkeit zu einer Synthese gleichsam aufforderten.

Freilich gelingt Bonaventura diese Synthese aus mancherlei Gründen selten in befriedigender Weise. Er besitzt nicht die hinreichende philosophische Kraft und Selbständigkeit, wie etwa sein Freund Thomas. Auch die allumfassende Kenntnis eines Albertus Magnus geht ihm ab. Wenn wir damit keineswegs sagen wollen, daß es seinen philosophischen bezw. psychologischen Auseinandersetzungen an eigenem Gepräge und Selbständigkeit völlig mangelt, so gelangt er doch nicht dazu, zwischen den in Frage stehenden oft diametralen Gegensätzen aristotelischer und platonisch-augustinischer Auffassung es zu einem wirklich wertvollen Ausgleich zu bringen oder wenigstens sich mit Überzeugung auf eine der beiden Seiten zu stellen.

Erster Abschnitt.

Die Seele.

1. Begriff und Definition der Seele.

Bonaventura hat als Theologe keine Veranlassung, den Begriff der Seele in seinem weitesten Umfange zu untersuchen. Was ihn interessiert, ist allein die Menschenseele, die anima rationalis, die nach der traditionellen aristotelischen Psychologie, welcher Bonaventura hierin sich anschließt, die niederen Seelenfunktionen zugleich mit den höheren ausübt. Nur mehr beiläufig kommt er auch auf die Tierseele zu sprechen. Wenn wir deshalb im folgenden Bonaventuras Lehre vom Wesen der Seele untersuchen, so ist dabei immer zunächst an die menschliche Seele gedacht. Unbedenklich werden wir daher auch solche Stellen zur Entwicklung seines Seelenbegriffs benutzen, in denen zunächst von der anima rationalis die Rede ist.

Definition und nähere Bestimmungen über das Wesen der menschlichen Seele finden sich meist nur zerstreut und stückweise in den Schriften Bonaventuras, ohne irgendwelche sich daran anknüpfende, weitere Erklärungen oder erläuternde Ausführungen. Bonaventura spricht eben dabei als Theologe, welcher mit einem überlieferten Materiale arbeitet und darum es nicht als nötig erachtet, jedesmal dieses herangezogene philosophische Hilfsmaterial auf seinen Wert und seine Richtigkeit zu untersuchen.

In diesen kurzen Wesensbestimmungen der Seele und bei der Zeichnung ihres Verhältnisses zum Körper machen sich nun Einflüsse verschiedener und sich größtenteils widerstrebender philosophischer Auffassungen geltend. Es lehnt sich Bonaventura, wie bereits eingehend angedeutet, je nachdem er es für gut fin-

det, bald mehr an Augustin, bald mehr an Aristoteles an. Oft haben die überkommenen Begriffe durch die christlichen Anschauungen bereits eine Umänderung erfahren, so daß ursprüngliche Gegensätze zurücktreten, oft auch bilden neuplatonische Elemente ein geeignetes Bindeglied zwischen beiden Grundanschauungen.

Wir lassen die hauptsächlichsten Definitionen Bonaventuras über die Seele hier kurz folgen. An ihrer Hand werden wir alsdann seinen Standpunkt zu charakterisieren versuchen.

I. Anima est forma ens, vivens, intelligens, libertate utens (Breviloq. II. c. 9).

II. Anima non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid (Sent. II. d. 17. a. 1. q. 2).

III. Anima est perfectio corporis nati vivificari vita rationali (II. d. 2. p. 2. a. 2. q. 3. ad 3).

IV. Anima est perfectio quantum ad substantiam et motor quantum ad potentiam (Ebd. IV. d. 44. p. 1. a. 2. q. 2).

Die Seele ist mithin:

1) eine Form, welcher Sein zukommt, die lebt, vernünftig und frei ist.

2) Sie ist nicht nur eine Form, sondern auch ein Bestimmtes, d. h. ein in Wirklichkeit existierendes Einzelding.

3) Sie ist die Vollendung des entstandenen Körpers, dem sie das vernünftige Leben verleiht.

4) Sie ist dessen Vollendung bezüglich der Substanz, Bewegerin aber der Potenz nach.

Auf den in diesen Definitionen liegenden Doppelsinn des Begriffes „Form“ und auf deren von Aristoteles abweichende Bedeutung werden wir alsbald näher eingehen. Zunächst sei noch erwähnt, daß außer obigen Definitionen sich noch eine andere im zweiten Sentenzenkommentar findet, welche fast wörtlich aus Aristoteles herübergenommen ist (d. 18. a. 2. q. 1): „anima rationalis est actus et entelechia corporis humani“. Diese findet sich aber an betreffender Stelle unter den fingierten Einwürfen und ist nirgends von Bonaventura seinen eigenen Erörterungen über das Wesen der Seele zugrunde gelegt. Wir dürfen dieselbe darum für unsere Zwecke hier außer acht lassen.

Von den vier übrigen Definitionen gehören die zwei ersten und die beiden letzten jeweilig zusammen. Sie ergänzen sich nach einem Gesichtspunkte hin gegenseitig. Während die beiden ersten, wie alsbald näher zu zeigen sein wird, sich auf die innere Konstitution, das Wesen der Seele beziehen, so bringen die beiden letzteren mehr ihr Verhältnis zum Körper zum Ausdruck.

Wir wollen dem Umstande, daß Bonaventura da, wo es ihm darauf ankommt, eine Definition von der Seele zu geben, sich weniger, als Thomas, an Aristoteles hält, keine allzu große Bedeutung zuschreiben. Der Einfluß des Aristoteles tritt in den gegebenen Definitionen ebenso klar zutage als eine Übereinstimmung mit Thomas bezüglich der Vorstellung von dem Formverhältnis der anima rationalis zu dem menschlichen Körper. Auch würde einer etwaigen Vermutung, Bonaventura habe Aristoteles und die Bedeutung von dessen System vielleicht doch nur weniger zu schätzen gewußt, die ganze Art der philosophischen Beweisführung unseres Scholastikers widersprechen, bei der Aristoteles als unzweifelhafter Gewährsmann überall figuriert. Aber wir werden doch in der Wahl und der Fassung dieser Definitionen eine Grundtendenz Bonaventuras zu erblicken haben, in der er, wo es nur geht, aristotelische und augustinisch-platonische bezw. neuplatonische Elemente miteinander zu verbinden bestrebt ist.

2. Die Seele als Form.

Die Seele ist zunächst Form, und zwar kommt ihr als solcher Leben, Sein, Vernünftigkeit und Freiheit zu [1]).

Schon hier macht sich der innige Zusammenhang der Lehre und der Anschauung unseres Scholastikers über Materie und Form mit der Psychologie bemerkbar, und es erschiene schon von dieser Stelle aus als gerechtfertigt, wenn nicht gar als Forderung, daß wir uns zuerst mit diesem Problem befaßten und

[1]) Breviloq. II c. 9: De anima igitur rationali haec in summa tenenda sunt, secundum sacram doctrinam, scilicet quod ipsa anima est forma ens, intelligens, libertate utens. Wenn hier auch zunächst von der anima rationalis die Rede ist, so gilt die Bestimmung, daß die Seele Form sei, natürlich allgemein.

uns über das diesbezügliche Verhältnis Bonaventuras zu Aristoteles und zu Thomas Rechenschaft geben würden. Da aber eine solche Untersuchung nicht in den Rahmen unserer Arbeit gehört, wie sehr wir auch der Meinung sind, daß in den der Frage von Materie und Form bei Bonaventura gewidmeten Spezialuntersuchungen [1]) gerade das Verhältnis Bonaventuras zu Aristoteles bezüglich dieser Frage zu wenig zur Ausführung gelangt, so sei nur das Notwendigste kurz hervorgehoben.

Sehr scharf betont Bonaventura an verschiedenen Stellen, daß den Formen sowenig als der Materie für sich allein und von einander getrennt irgendein Sein zukäme. Außerhalb der Materie existieren die Formen nur als Ideen im Geiste Gottes [2]). Die Materie selber ist nach unserem Scholastiker, für sich allein betrachtet, als das rein Potentielle, — welchen Ausdruck Bonaventura auch im Anschluß an die Schule gebraucht, — ein leeres metaphysisches Gedankending, beinahe ein Nichts, welchem keinerlei Realität zuzuschreiben ist [3]). Bonaventura steht dabei gewiß mehr auf der Seite Platos bezw. Augustins, als der des Aristoteles. Jedoch ist es weniger die logische Konsequenz in der Erfassung vorliegenden Problems, welche ihn Plato näher bringt.

Bonaventura ist, wie wir wissen, seiner ganzen Zeit entsprechend vor allem Theologe. Schon dieser Umstand allein hinderte ihn, das Problem der Materie und der Form in der Weise und bis zu diesem Punkte durchzuführen, wie etwa Plato und Aristoteles. Wir brauchen die Gründe wohl nicht ausführlich zur Darstellung zu bringen. Es genüge das eine. Für Plato wie für Aristoteles sind Materie und Form zeit- und anfangslos, der Werdeprozeß selber ein ewiger. Daraus ergab sich aber dieses. Es ließ sich einerseits die Materie denken als stets mit einer Form vereint, darnach kam ihr eine konkrete Realität zu. Sie bildete so die Grundlage für eine höhere, erst später ein-

[1]) Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888. — Kurt Ziesché, Die Lehre von der Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrbuch, hrsg. von Gutberlet XIII. 1900. S. 1—21.

[2]) Sent. II d. 1. p. 1. a. 1. q. 1: „formae rerum extra Deum a singularibus separatae nihil omnino faciunt nec ad operationem nec ad cognitionem."

[3]) II d. 12. a. 1. q. 1; q. 3; II d. 30. a. 3. q. 1.

tretende Form. Jedoch ist zu bemerken, daß wir es hier nicht mehr mit dem ersten, substantialen Werden aus der Verbindung der reinen Materie mit der reinen Form zu tun haben, sondern mit der Verbindung einer Form mit einer bereits geformten Materie. Mit dieser operierte Aristoteles gewöhnlich. Andererseits mußte ihn aber tieferes Erfassen auf die eben berührte ursprüngliche Trennung bezw. Vereinigung der beiden Seinskonstituenten führen. Auch dies tat Aristoteles und kam so zu seinem Begriff der reinen völlig unbestimmten Möglichkeit der Materie. Konnte aber bereits er diesen Begriff der Materie nicht in fruchtbarer Weise verwenden, so war von den mittelalterlichen Philosophen noch weniger zu erwarten, daß sie demselben eine reale Bedeutung beilegten. Sie brachten als Theologen den Begriff von der Schöpfung der Materie und der Formen in der Zeit mit in die Philosophie herüber.

Eine Spekulation über die Tatsache der steten Vereinigung von Form und Materie als zweier realen Prinzipien, von denen aber dem einen oder dem anderen keinerlei Realität zukommt, in der Vereinigung aber jedes für sich ein reales Etwas ausmacht, gilt darum als eitel. Bonaventura operiert stets nur mit dieser geschaffenen Materie, der ein konkretes, wenn auch noch unbestimmtes Sein zukommt [1]). Nur als solche kann er sie den Grund zur Existenz irgendwelchen Geschaffenen nennen. Der andere Begriff hingegen, der sich vom Standpunkte reiner philosophischer Reflexion ergeben hatte, verflüchtigte sich zu einem leeren, metaphysischen Gedankending, einen „prope nihil", wie es im Anschluß an Augustin heißt [2]).

Was die Form anlangt, so drängte sich hinsichtlich ihrer, da sie nach Aristoteles immer nur das Ziel, der Endpunkt der Entwickelung bedeutet, ihm nicht so sehr die Notwendigkeit auf, ihr eine der Entwickelung vorausgehende Existenz zuzuschreiben. Sie erscheint darum weniger für sich betrachtet, sondern immer nur im Verein mit der Materie [3]). Im ganzen ähnlich drückt sich

[1]) II d. 12. a. 1. q. 3; II d. 15. a 2. q. 2.

[2]) I d. 19. p. 2. q. 3. — Über die Materie vergleiche noch II d. 3. p. 1. a. 1. q. 2 und 3.

[3]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27–28: „Während aber die Materie als das dem Werden zugrunde liegende dem Werden vorausgehen muß, gilt

auch Bonaventura dort, wo er allgemein [1]) das Verhältnis der Formen zur Materie behandelt, aus. Hier läßt er die Form nicht ohne die Materie existieren, wie die Materie nicht ohne Form.

Werfen wir dagegen jetzt einen Blick auf die Definitionen der Seele, welche diese als Form des Körpers bestimmen, so sehen wir alsbald, daß hier ein ganz anderer Begriff sich mit dem Worte „Form" verbunden hat. Es handelt sich hier nicht um eine Form im allgemein üblichen, aristotelischen Sinne, vielmehr wird hier der Form ein „freies, selbständiges Sein" zugeschrieben. Diesen Unterschied zu der Form im gewöhnlichen Sinne bringt vor allem die zweite Definition zum Ausdruck [2]). Nach ihr ist die Seele nicht nur Form, sondern auch ein *„hoc aliquid"*. Dieses „τόδε τι" des Aristoteles erklärt Bonaventura an betreffender Stelle näher als ein Wesen oder in unserem Falle als eine Form, die durch sich selbst existieren kann. Einen Beweis für diese eigene Existenz, das *hoc aliquid* der Seele, liefert ihm vor allem seine theologische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele [3]).

Gewisse Vorstufen zu dieser Fassung der Seele lassen sich freilich schon bei Aristoteles aufweisen.

Zuweilen werden der Seele als Form Bestimmungen beigelegt, welche doch auf eine eigene Realität derselben zu schließen geneigt machen. So, wenn sie im Gegensatz zur Materie, dem Grunde zum Sein, geradezu als Wesen des Dinges bezeichnet wird. Es macht sich an solchen Stellen [4]) der Mangel einer klaren Unterscheidung zwischen Form und Wesen sehr fühlbar.

das gleiche nicht von der Form. Die Kugelgestalt ist nicht da, bevor der kugelförmige Körper geworden ist . . . Zugleich mit dem konkreten Einzelding ist vielmehr die Form, ohne eigenes Werden ist sie, indem jenes geworden ist. Ebenso hat sie auch keine eigene Bewegung, sondern sie ist entweder das unbewegte Ziel einer solchen, oder sie ist per accidens bewegt, indem das in Bewegung ist, dessen Form sie ist."

[1]) Die Stellen später.

[2]) Sent. II d. 17. a. 1. q. 2: Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* . . .

[3]) Breviloq. l. c.: „Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis, ideo cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum forma est, sed hoc aliquid." Ferner Sent. II. d. 1. p. 2. a. 3. q. 1.

[4]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 130—31.

Doch ist von einer Selbständigkeit der Seele als Form des Körpers nirgends ausdrücklich die Rede, wenn auch bei Erklärung sinnlicher Vorgänge, z. B. der Empfindung, dieselbe in eigentümlicher Weise dem Körper gegenübergestellt wird, wobei der ursprüngliche Formbegriff mehr die Gestalt eines konkreten Einzeldings annimmt [1]).

Selbständig steht dem Leibe nur der νοῦς gegenüber. Dieser aber ist weder die ganze Seele noch hat er bei Aristoteles mit der Form des Leibes etwas zu tun.

Bonaventuras Formbegriff, soweit er auf die Menschenseele angewendet wird, erweist sich also als verschieden von demjenigen des Aristoteles. Aber, wie alsbald zu zeigen sein wird, die Verschiedenheit ist, soweit der Formbegriff als solcher in Betracht kommt, doch nur eine scheinbare; sie erstreckt sich vielmehr auf etwas ganz anderes. Von einem ganz anderen Standpunkt als dem aristotelischen ist Bonaventura in der aristotelischen Anschauung von dem Wesen der Form zurückgehalten worden. Er sagt sich nämlich, daß die Seele ein bestimmtes Einzelding nur sein kann, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt ist; denn nur Gott allein als dem actus purissimus komme ein in keiner Weise zusammengesetztes Sein zu [2]).

Für die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form spricht unserem Scholastiker vor allem der Umstand, daß der Seele, wenn auch nicht in derselben Weise wie dem Leibe, Leidensfähigkeit und Veränderung zukommt [3]). Als ein weiterer

[1]) Vgl. Aristot., De sens. 436 b. 6. Phys. 244 b. 11. Top. 128 b. 18. Nic. Eth. 1102 b. 8.

[2]) Vgl. I d. 9. a. un. q. 1; II d. 1. p. 2. a. 3. q. 1. — Wir werden hier wohl auf neuplatonischen Einfluß schließen müssen. Aristoteles erkannte außer Gott z. B. dem νοῦς gleichfalls als immaterielles Wesen selbständige Existenz zu.

[3]) II d. 17. a. 1. q. 2. fund. 5 (pag. 414 a): „Omne illud, quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid et substantia per se existens in genere; et omne tale compositum est ex materia et forma . . . sed anima secundum sui mutationem est susceptiva gaudii et tristitiae: ergo anima rationalis composita est ex materia et forma. Wir werden an späterer Stelle sehen, daß Bonaventura das Verhältnis so zu wenden weiß,

Grund für die Materialität in der Seele gilt ihm ferner die eigene Tätigkeit derselben und das Vermögen, entgegengesetzte Eigenschaften in sich aufzunehmen[1]. Die Materie ist dabei sicher als der noch unbestimmte Stoff gedacht, welchem die Form Bestimmtheit, esse, οὐσία gibt: sie aber bildet das Prinzip der Existenz und mithin eines für sich existierenden Wesens.

Ein anderes Argument Bonaventuras für die Annahme einer psychischen Materie verdient noch erwähnt zu werden, weil er auf Grund desselben auch Aristoteles für diese Ansicht in Anspruch nimmt. Die begründete Unterscheidung nämlich eines intellectus agens und possibilis spreche auch für eine Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Infolgedessen stehe auch der „Philosoph" auf seiner Seite bezüglich dieser Meinung[2].

Trifft nun dies bei Aristoteles sachlich auch nicht zu, so müssen wir doch auf diesen folgerichtigen Schluß Bonaventuras besonders aufmerksam machen. Denn die eigentümliche Bestimmung der Materie als des der Möglichkeit nach Seienden, das also noch seiner Verwirklichung entgegensieht, führte zu dem berechtigten Schluß, daß auch unserem „Geist" Materie zugeschrieben werden müßte, „insofern das Denkvermögen noch der Verwirklichung durch die Denkakte harrt" [3].

daß der Seele „Kontrarietätslosigkeit" zukommt und daß sie deshalb als unsterblich bezeichnet werden müsse. Solche Verwendung eines Gedankens in entgegengesetztem Sinne findet sich bei Bonaventura oft; je nach Bedarf werden Ausführungen oder Gedanken bald in diesem, bald in einem andern Sinne verwendet. Vgl. Abschnitt über Unsterblichkeit der Seele.

[1]) Vgl. II d. 17. a. 1. q. 2, wo besonders auch die Materie als das Prinzip der Existenz bezeichnet wird, ein neuer bereits erwähnter von Aristoteles abweichender Gedanke: Ideo est tertius modus dicendi, quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere et formale, a quo habet esse. . . . Cum igitur principium a quo est fixa existentia creatura in se sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere.

[2]) Vgl. II d. 17. a. 1. q. 2. ad 2: „non removet (Philosophus) materiam universaliter, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est facere et qua est fieri." Im übrigen verweisen wir auf Krause, welcher die Gründe zur Annahme einer geistigen Materie ausführlich zur Darstellung bringt (a. a. O. S. 51 ff.).

[3]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 22 u. 23.

Die so als notwendig erwiesene Materie der Seele und der Geister bezeichnet Bonaventura näher als „corpus subtile“ [1]). Sie bedeutet also, wie jene der Sinnendinge, eine Realität, aber in einem ganz anderen Sinne als Ziesché dieselbe auffaßte. Der eigentliche Unterschied zwischen ihr und der Materie der Sinnendinge beruht darin, daß sie nur ein Substrat der Veränderung ist, „fulcimentum variationis“, nicht aber der Ausdehnung, „extensionis“, wie die sinnliche [2]).

Wir finden diese Lehre von einer geistigen Materie vor Thomas ziemlich allgemein verbreitet. Sie entspricht vor allem der neuplatonischen Vorstellung von der körperlichen Bestimmtheit alles Geschaffenen in stufenweiser Anordnung bis zum absolut immateriellen höchsten Wesen. Auch aus der aristotelischen Lehre von Materie und Form konnte sie gefolgert werden, nachdem der Glaube die Seele als selbständiges Prinzip („hoc aliquid“) hingestellt hatte. — Schon bei Augustin findet sich die Annahme einer geistigen Materie [3]). Auf ihn beruft sich auch Bonaventura. Die von diesem angezogene Schrift *De mirabilibus sacrae scripturae* ist freilich unecht; die Lehre aber ist wirklich augustinisch [4]). Eine andere Hauptquelle für jene Annahme einer geistigen Materie war Avencebrol (Ibn Gebirol) [5]). Von Avencebrol übernimmt Gundissalin die Lehre [6]). Auch Bonaventuras Lehrer, Alexander von Hales, hatte sich ähnlich wie dieser über die Materie der Seele geäußert [7]).

[1]) S. I d. 10. a. 2. q. 3. [2]) II d. 3. p. 1. a. 1. q. 2.

[3]) Vgl. P. Correns, Beiträge I 1, S. 42 ff.

[4]) Vgl. Correns a. a. O.

[5]) Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. A. zu Avencebrol (Beiträge III, 3). Die Begründung jener Annahme einer geistigen Materie ist in Avencebrols „Lebensquelle“ dieselbe, wie wir sie bei Bonaventura kennen gelernt haben: Der unendliche Abstand, welcher zwischen Gott und den Geschöpfen besteht und der Gedanke, daß nur Gott allein als ungeworden schlechthin einfach, „actus purissimus“, ist (Fons vitae IV, 6. p. 222, 24). Ähnlich wie bei Bonaventura (I d. 8. p. 1. a. 2. q. 2) findet sich ferner auch bei Avencebrol der Gedanke, daß die Seelen trotz ihrer Zusammensetzung die einfachsten der geschaffenen Formen seien, daß also ihre Komposition doch nur eine relative sei (in bezug auf Gott) (F. V. IV, 4. p. 218, 21).

[6]) In *De unitate et uno* und *De processione mundi*, nicht in De anima.

[7]) Summa p. 2. q. 61. m. 1: anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali . . . Vgl. hierüber Wittmann a. a. O. S. 20 f.

Albertus Magnus verwarf den Namen „Materie“ für die Geisterwelt, lehrte aber, daß das „fundamentum primum“ in allen Kreaturen das gleiche sei [1]. Welche Bedeutung nun Albertus diesem fundamentum auch beilegt, sicher folgt aus der Annahme eines solchen, daß auch er zu der Frage Stellung nahm, „ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen“ sei [2].

Thomas von Aquino war entschieden gegen diese Auffassung [3]. Er bezeichnet den Unterschied zwischen Materie und Form in den geistigen Substanzen als identisch mit dem, welcher zwischen Wesenheit und realem Sein bestehe [4]. Tatsächlich entging ihm aber die Schwierigkeit der Frage nicht, welche nicht so leicht lösbar scheint ohne Zugeständnis der geistigen Materie, sobald man einmal Gott allein als das absolut Einfache zu statuieren sich gewöhnt hatte. Darum erweist er die Unsterblichkeit der Seele auch für den Fall, daß man, „wie einige sagen“, die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt [5]. Ähnlich entscheidet Heinrich von Gent [6].

[1] Sent. II d. 3. a. 4: Et in hanc opinionem ego bene concordo (scil. quia licet fundamentum primum in se sit unum, tamen materia non est una) et praecipue propter hoc: quia videtur impossibile, quod aliqua proprietas sit in diversis, quae non gratia alicuius substantiae communis sit in eis; proprietas autem multis et spiritualibus et corporalibus communis est substare et sustinere formam: ergo necesse est ponere substantiam communem quae sit in eis: et haec meo iudicio non dicetur materia, sed fundamentum.“ — Guttmann in: Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 59 führt aus, daß Albert drei Arten von Formen unterschied: die Formen im Geiste Gottes als Urbilder für das Geschaffene, die mit der Materie die geschaffenen Wesen konstituierenden Formen und diejenigen, welche der Verstand aus den Dingen abstrahiert. Die zweite Art, um die es sich hier nur handelt, spräche offenbar zugleich für eine Zusammensetzung aller geschaffenen Wesen aus Materie und Form.

[2] Über diesen Punkt bei Albert: Wittmann a. a. O. S. 26 ff.

[3] II Sent. d. 17. q. 1. a. 2: Mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam, sed ipsas esse simplices formas et naturas, quamvis quidam aliter dicant. Cf. De spiritualibus creaturis a. 1.

[4] II Sent. d. 3. p. 1. a. 1; S. c. Gent. II c. 50; und besonders De Substantiis separatis c. 5–8.

[5] S. I q. 75. a. 6.

[6] Quodl. 4. q. 16.

Die Lehre von einer geistigen Materie dauerte noch lange über Bonaventura hinaus neben der thomistischen gleichzeitig fort. Sie ist vertreten durch Roger Bacon[1]), Richard von Midletown[2]), Dionysius Carthusianus (Dionysius Rickel)[3]) u. a. Petrus von Tarantasia nennt sowohl die thomistische Auffassung als auch diejenige Bonaventuras in gleicher Weise berühmt[4]). Auch Duns Scotus trat, unter Berufung auf Avencebrol, entschieden für eine geistige Materie ein[5]). Überhaupt war die Lehre von einer geistigen Materie im Franziskanerorden vertreten bis zum 16. Jahrhundert. Eine Ausnahme machte jedoch Johannes von Rupella[6]).

3. Die Seele als perfectio und motor des Körpers.

Wie Bonaventura über die innere Konstitution, das Wesen der Seele dachte, dürfte hiermit genugsam zur Sprache gekommen sein. Gehen wir darum jetzt zur zweiten Klasse der Definitionen über.

Obwohl die Seele ein „hoc aliquid" ist und darum für sich selber existieren kann, sahen wir schon im Vorausgehenden, ist sie dennoch mit dem Körper verbunden und bildet, selber schon ein Kompositum, noch die Form des Körpers. Wir erkannten diese Wendung als von Aristoteles durchaus abweichend. Bonaventura fühlt aber auch selber das Eigenartige und Widerspruchsvolle dieses Verhältnisses. Darum wird nun die Seele in dieser zweiten Klasse von Definitionen, wo ihr eigentliches Verhältnis zum Körper weiter zum Ausdruck gebracht werden soll, als dessen „Vollendung" und „Bewegerin" bezeichnet. Sie ist die Vollendung des Körpers in Bezug auf die Substanz, sagt er aber. Wie ist nun diese substanziale Verbindung zwischen einer aus

[1]) Multiplic. specier. III, 2, vol. II p. 509 Bridges.

[2]) Sent. II d. 3. a. 1. q. 1; a. 2. q. 1. d. 17. q. 1.

[3]) Sent. II d. 3. a. 1. q. 1.

[4]) II Sent. d. 17. p. 1. a. 2: Duplex est celebris opinio . . ."

[5]) De rerum principiis q. 7. a. 2. n. 15 ff. Vgl. weiter Wittmann a. a. O. S. 25.

[6]) Johannes von Rupella vermag sich jedoch keineswegs von der Lehre einer konkreten Zusammensetzung der Geister ganz frei zu halten. Vgl. Wittmann a. a. O. S. 21—22. Vor allem Anm. 3, S. 22: Quo est ut forma, quod est ut substans, quasi materia.

Materie und Form bestehenden kompleten Substanz [1]) mit einer andern in gewissem Sinne gleichfalls selbständigen und unabhängigen Substanz überhaupt denkbar? Bonaventura erklärt die Möglichkeit dieser Verbindung aus dem Begehren („appetitus“), welches jede der beiden kompleten Substanzen zu der andern habe [2]). Das „Wie“ der in Frage stehenden Verbindung ist damit aber keineswegs beantwortet, sondern nur ein mehr bedeutungsloses „Warum?“.

Die Frage nach dem „Wie“ der Verbindung ist überhaupt eine solche, welche bei manchem Scholastiker nicht gerade leicht und in einheitlichem Sinne beantwortet werden kann. Denn die Vorstellungen verschiedener Systeme kreuzen sich da oft. Bringen wir diese zweite Art von Seelendefinitionen Bonaventuras zunächst nämlich in Beziehung zu anderen Stellen, an denen von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele die Rede ist, so können wir nicht umhin, platonische bezw. neuplatonische Einflüsse in denselben zu vermuten. So werden im Breviloquium Körper und Seele als zwei selbständige Substanzen in den größten Gegensatz zu einander gestellt [3]). Von solcher Vorstellung geht der Neuplatonismus aus, und es läßt sich von derselben aus kaum denken, wie sich die beiden völlig heterogenen Elemente (Substanzen) zu einer neuen substanzialen Einheit verbinden können. Auch Plato und die Platoniker faßten bekanntlich das Verhältnis zwischen Leib und Seele als ein feindseliges und darum rein äußeres auf, und die hierzu verwandten Bilder von dem Verhältnis des Fährmanns zum Nachen, des Reiters zum Pferde, des Bewohners zum Hause usw. blieben ja bis auf Thomas herab für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele maßgebend. Unter dem Einfluß dieser Anschauungen dürfte Bonaventura auch stehen, wenn er die Seele als die Bewegerin des Leibes bezeichnet [4]) oder die vernünftigen Geister als die „motores corporum“ [5]).

[1]) II d. 18. a. 2. q. 3. [2]) II d. 17. a. 1. q. 3; II d. 31. a. 2. q. 3.

[3]) P. II. c. 10: . . . unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea, quae in genere substantiae maxime distant.

[4]) II d. 17. a. 1. q. 3: „unitur sicut motor mobili.“

[5]) II d. 14. p. 1. a. 3. q. 1.

Daß Bonaventura noch z. Teil in diesen platonischen Vorstellungen lebt[1]), dafür scheint uns vor allem auch eine Gegenüberstellung der Bedeutung der Seele als „motor" und „perfectio" zu sprechen. Als motor, sagt er, komme ihr eine Tätigkeit zu, weil sie ein vom bewegbaren Körper verschiedenes (getrenntes) „hoc aliquid", also ein selbständiges Einzelwesen, sei, als perfectio aber, insofern sie verbunden sei mit der Materie[2]).

Es braucht wohl nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden, daß wir in obigen Ausführungen die Auffassung Bonaventuras bezüglich des Verhältnisses der Seele zum Körper keineswegs allgemein als platonisch bezeichnen wollten. Einem solchen Urteil würde schon das angegebene Zitat widersprechen, in welchem es auch heißt, daß die Seele sich mit dem Körper verbinde, wie die Form mit der Materie. Ferner aber auch die mehrfach sich findenden Stellen, an denen die Seele als substanziale Form des Körpers bezeichnet und ihre innige Verbindung mit ihm hervorgehoben wird. Das ist es gerade, was das 12. und 13. Jahrhundert so gut wie jede andere Über-

[1]) entgegen Krause a. a. O. S. 63—64 und Schneid a. a. O S. 42 ff.

[2]) Vgl. II d. 8. p. 1. a. 3. q. 2: Et ideo . . . motor differens a mobili . . . forma iuncta materiae. Schneid, a. a. O. S. 42, bestreitet mit ganz unzulässigen Argumentationen die Auffassung, als ob nach Bonaventura die Seele Form eines schon in sich vollendeten Leibes sei. Der Leib als solcher sei auch bei Bonaventura nicht vollendet; er sei nur ein perfectibile, und erst die Vereinigung der Seele mit der Materie gebe dem Leibe die substantiale Vollendung. Wir verweilen bei Schneids Ausführungen nicht länger. Schneid wird Bonaventura nicht gerecht. Was von ihm in Abrede zu stellen versucht wird, die Ausgestaltung des Körpers bis zu einem gewissen Grade vor dem Eintreten der Seele in denselben, wird in den folgenden Abschnitten über die „forma corporeitatis", die „rationes seminales und die „Medienlehre" als unzweifelhafte Lehre Bonaventuras erwiesen werden Der Beweis dafür bietet keine Schwierigkeiten. Nur noch erwähnt sei, daß Schneid, wohl unbewußt, zugibt, daß dem Körper oder dem Leibe schon vor dem Eintreten der Seele eine Realität zukomme, wenn anders seine Worte einen Sinn haben sollen. Er gesteht, daß der Leib ein „perfectibile" ist, wenn auch „als solcher noch nicht vollendet". Er widerspricht sich aber alsdann wieder, indem er sagt: „Leib und Seele können aber nur dann ein einziges Tätigkeitsprinzip ausmachen, wenn der Leib noch kein Sein hat, sondern es erst durch die Seele erhält." Das ist eine subjektive Ansicht, die Schneid unserem Scholastiker unterschiebt. Nicht das Sein verleiht nach diesem die Seele dem Körper schlechthin, sondern doch nur das bestimmte Sein oder das Menschsein. Sie „vollendet das perfectibile".

gangsperiode charakterisiert, daß nämlich die Elemente der unterliegenden Zeit mit denen der neu anhebenden oft in widerspruchsvoller Weise und, was leicht begreiflich ist, meist unbewußt verbunden werden. Daß dies nun bei Bonaventura, dem großen Lehrer des Franziskanerordens, dem Freund und Zeitgenossen des Thomas, wider Erwarten ebenfalls zutrifft, darf uns keineswegs abhalten, den Tatsachen gerecht zu werden.

Es wäre vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß Bonaventura in der Auffassung der Seele als Bewegerin des Leibes wirklich von Aristoteles abweicht. Auch für diesen ist nämlich die Seele Bewegerin des Leibes „und zwar in der dreifachen Gestalt der Ortsbewegung, der qualitativen Änderung und der quantitativen Vermehrung[1]). Auch wird der Seele dadurch, daß sie als Prinzip dieser Bewegung hypostasiert wird, eigentlich eine Tätigkeit zugeschrieben, welche andere Formen nicht zu leisten vermögen und damit auch eine größere Realität, als im Begriffe der Form ursprünglich gelegen war"[2]). — Zu berücksichtigen ist aber, daß Aristoteles sich dies nicht eingesteht, sondern die Seele als vegetative und sensitive den andern Formen gleichstellt. Sie hat keine eigene Selbständigkeit.

Ein weiteres Attribut, welches der Seele kraft ihrer Beziehung zum Leibe zukommt, haben wir in der „perfectio" kennen gelernt. Bonaventura verwendet diesen Ausdruck häufig und nicht ohne jeden Grund, wie wir gleich sehen werden. Was das Geschichtliche hierzu anlangt, so sei nur beiläufig bemerkt, daß diese bei Chalcidius und in arabisch-lateinischen Übertragungen sich findende Übersetzung des aristotelischen *ἐντελέχεια*[3]) vor Thomas vielfach dazu verwendet wurde, um das Verhältnis der Seele zu dem menschlichen Körper zu kennzeichnen. Den Ausdruck „perfectio" konnten auch Platoniker gebrauchen, denen die Seele nicht als erste Form des Körpers galt. Mit ihm war auch jene andere platonische Anschauung eines nicht substanzialen Verhältnisses zwischen beiden verträglich.

[1]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 137, ebenso die dort erwähnten Stellen. [2]) v. Hertling a. a. O. S. 139.

[3]) Auch Wilhelm von Auvergne hat sie.

Dürfen wir einen solchen Sinn von „perfectio", welche ein äußeres Hinzutreten des vernünftigen Lenkers zum unvernünftigen Organismus bedeutet und auf ein ebenso äußeres Verhältnis zwischen beiden hinweist, auch bei Bonaventura annehmen? Dies muß nach früher Erwähntem entschieden verneint werden, wenn auch zu zeigen sein wird, daß mit „perfectio" eine Auffassung zum Ausdruck gelangt, welche der thomistischen durchaus zuwider ist.

Geht Bonaventura in den Ausführungen über die Seele als Bewegerin des Leibes noch die Bahnen frühscholastischer Anschauung, so verbindet er mit dem ebenfalls überkommenen Ausdruck perfectio durchaus die aristotelische Vorstellung einer innigen substanzialen Verbindung. „Durch sich selbst vollendet die Seele den Körper, wie die Form durch sich selbst mit der Materie vereinigt wird [1])."

Nach allem, was wir bis jetzt über die Beziehung zwischen Körper und Seele gehört haben, dürfte es uns scheinen, als ob Bonaventura das Widerspruchvollste unbemerkt nebeneinander gelten lasse. Einerseits: Seele und Leib sind völlig unversöhnliche Gegensätze, und andererseits: sie sind trotzdem substanzial vereint. Wir müssen nun, um unseren Lehrer vor dem Vorwurfe dieses offenen Widerspruches in Schutz zu nehmen, Späterem vorausgreifend hier etwas erklärend einfügen. Diese substanziale Vereinigung der beiden Gegensätze geschieht nämlich nicht unmittelbar. Zwischen beiden bilden eine Reihe von Übergangsgliedern die Brücke [2]). In einerseits aufsteigender (vom Körper aus) und in andererseits absteigender Richtung (von der Seele aus) denkt sich Bonaventura den Übergang zwischen Körperlichem und Geistigem durch Zwischenglieder hergestellt. Ein solches dürfen wir in der forma corporeitatis erblicken.

[1]) cf. II d. 1. p. 2. a. 3. q. 2; ferner III d. 22. a. 1. q. 1.

[2]) Vgl. II d. 17. a. 2. q. 1 u. 2, wo gezeigt wird, daß wegen der durch andere Formen bewerkstelligten Harmonie und der gewahrten Ordnung vom Körperlichen zum Geistigen eine substanziale Verbindung zwischen Körper und Seele wohl denkbar sei. Vgl. noch II d. 1. p. II. a. 3. q. 2.

4. Die Seele ist nicht forma corporeitatis [1]).

Wir machten vorhin geltend, daß der Ausdruck perfectio geeignet sei, um eine von Thomas [2]) grundverschiedene Meinung Bonaventuras zu kennzeichnen. Dies soll nun unter diesem Abschnitt näher gezeigt werden.

Die Seele tritt nach unserem Scholastiker erst dann vervollkommnend in den Körper ein, wenn dieser selber eine gewisse Vollkommenheit, die Entwickelung der Glieder und Organe, erreicht hat. Die Form nun, welche vor dem Eintreten der Seele im Leibe war, wird als forma corporeitatis bezeichnet. Zu dieser Lehre von einer eigenen im Leibe vor dem Eintreten der Seele tätigen Form mußte Bonaventura unbedingt greifen, wenn er für die substanziale Einheit zwischen beiden im Sinne des Aristoteles einstehen wollte. Wir möchten dies besonders hervorheben, daß sein Platonismus es war, welcher ihn so entschieden zu dieser Aushilfe greifen ließ. Man achte nur im Folgenden darauf, wie sorgfältig er jede Lücke auf dem Verbindungswege zwischen Körperlichem und Geistigem auszufüllen und auszugleichen sucht. Überall schwebt ihm offenbar dabei der platonische bezw. neuplatonische Gedanke von der vollständigen Heterogeneität der beiden in Frage stehenden Elemente vor.

Gewiß, auch Aristoteles hat die Lehre von den der vernünftigen Seele vorausgehenden niederen Formen angebahnt. Wir können auf das einzelne hierbei nicht eingehen. [3]) Nur über das Verhältnis des *νοῦς* zu den übrigen Seelenstufen sei einiges hervorgehoben. Dieser ist nach Aristoteles die Vollendung des Menschen. Als solche setzt er vor seinem Eintreten in den Körper die vegetative und sensitive Stufe schon voraus. Vorher würde er das ihm zukommende Werk gar nicht ausüben können.

Nun tritt er aber ferner bekanntlich allein von außen in den Organismus ein. Vegetative und sensitive Stufe hingegen

[1]) Vgl. II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1; — d. 18. a. 2. q. 2; — d. 20. a. un. q. 2. [2]) Thomas S. theol. I qu. 76. a. 4 ad 1: anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis, quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens. Vgl. Cont. gent. IV c. 81. Comp. theol. c. 154.

[3]) Man vgl. v. Hertling a. a. O. „Die Seele Entelechie" S. 119 ff.

können sich aus der Möglichkeit der gestaltenden Samenskraft entwickeln. Ebenso wird auch der νοῦς allein nicht von der Vernichtung bezw. der Auflösung betroffen. So getrennt er aber mithin von den unter ihm stehenden Seelenstufen auch erscheinen mag, es ist nicht daran zu zweifeln, daß Aristoteles denselben nach dem Eintreten in den Organismus mit den beiden andern Kräften zu einer Einheit sich verschmelzen ließ. Anders freilich lautet das Urteil, wenn wir nach dem „Wie" dieser Vereinigung fragen. Aber kann auch nach diesem Zugeständnis der νοῦς noch als Form des Leibes oder des Körpers bezeichnet werden? Wohl mit keinem Rechte. Form, Vollendung des Menschen ist er, insofern er letzterem das gibt, was ihn zum Menschen macht im Vergleich zu den bloß vegetativen und sensitiven Wesen [1]).

Man vermag wohl aus dem wenigen hier Gesagten zu erkennen, daß es einem eigentlich schwer wird, an die substanziale Einheit der drei Seelenstufen bei Aristoteles zu glauben. Und es scheint uns nicht so ganz ungerecht zu sein, wenn Schell sagt, „Aristoteles habe in seiner Psychologie die Einheit der Seele nicht aus seinen metaphysischen Grundsätzen begrifflich vermitteln können [2])".

Ähnliches wird uns auch bei Bonaventura begegnen. Wie denkt nun dieser sich zunächst das Entstehen und die Entwickelung des Körpers vor dem Eintreten der Seele in denselben?

[1]) Vgl. v. Hertling a. a. O.

[2]) Vgl. Hermann Schell, Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie. Freiburg i. B. 1873. „Alle jene Akte, welche zwar heterogen, aber immer und ausnahmslos verbunden erscheinen, haben ihren Grund in einem substantiellen Seelenteile oder in einer unteilbaren Substanz. Wenn Aristoteles zuweilen sagt, der Geist sei dem Subjekte nach von dem Körper verschieden, nicht bloß trennbar, sondern getrennt, er sei eine aktuelle Substanz, so behauptet er hiermit keine Mehrheit der menschlichen Seelen, sondern negiert jene Weisen der substantiellen Vereinigung, durch welche die Natur der Komponenten verändert wird, wie z. B. durch chemische Vermischung, durch Durchdrungenwerden des Körpers von dem sensitiven Lebensprinzip. Gleichwohl behauptet Aristoteles den Geist stets als μέρος der Seele; das positive Verhältnis jedoch anzugeben, wie Geist und Leib sich verhalten, vermochte er nicht, da eine Analogie hiervon in den Vereinigungsweisen der Elemente nicht vorhanden ist . . ."

Im Kommentar zum III. Buche der Sentenzen sagt er, „das Fleisch der Menschen habe seinen Ursprung von den Eltern nach Art von Keimformen („secundum seminalem rationem“).

Ein solches Entstehen aber bezeichnet er als in der Weise vor sich gehend, daß „die Natur sich nicht nur aufnehmend verhält, sondern auch als tätige und formgebende[1].“ In ähnlicher Weise sagt er im Kommentar zum ersten Buche der Sentenzen[2], daß bei der Zeugung sich ein Teil von der Substanz des Vaters loslöse und auf das Erzeugte übergehe[3]. Das mehr aufnehmende Prinzip, erfahren wir des weiteren, ist dabei die Natur des Weibes, das formgebende der Same des Mannes[4].

Es wirkt demnach vor dem Eintreten der Seele in dem Organismus nach Bonaventura eine besondere gestaltende Kraft oder Form, welche durch den Samen bei der Zeugung übergeht. Aus diesem ersten Anstoß entwickelt sich nach Aristoteles ohne weiteres der vegetative und sensitive Organismus oder die vegetative und sensitive „Seele“. Letzteres spricht Bonaventura nirgends aus, wenn auch die ganze biologische Erklärung nach ihm dieselbe ist.

Daß aber die anima rationalis bei der Entwicklung an die Stelle einer schon vorhandenen forma corporeitatis träte: von diesem Ausweg findet sich bei Bonaventura nichts.

Auf den Widerspruch, welcher aus jener Ansicht von der im Samen sich befindenden, gestaltenden Kraft für Bonaventura speziell in Bezug auf den Gottmenschen Christus sich ergab, wollen wir nur kurz hinweisen. Es folgt nämlich daraus auch

[1]) III d. 3. p. 2. a. 2. q. 2.

[2]) I d. 9. a. un. q. 1.

[3]) Vgl. noch II d. 31. a. 1. q. 1, wo ausgeführt wird, daß eine Kraft von der Seele des Zeugenden übergehe. Siehe auch den späteren Abschnitt über die vis generativa.

[4]) Ähnlich drückt sich hierüber Aristoteles aus. Auch ihm liefert das weibliche Wesen den Stoff, die Materie, welche bestimmt wird, der männliche Samen aber gilt als das wirkende Prinzip, nicht nur für die Bildung des Keimes, sondern auch für die weitere Gestaltung des Foetus. Vgl. de Gen. an. 715 a. 18; 730 b. 33; 729 a. 9: *τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην.* 738 b. 23: *ὥστε τὸ μὲν θῆλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα . . . ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος.* Auch die Seele stammt also vom Manne. Über das dabei zu Beachtende vgl. v. Hertling S. 163.

seine allgemeine Auffassung vom Verhältnis des Leibes zur Seele recht deutlich. Die Seele des Menschen, insofern sie vernünftig ist, macht, wie wir wissen, nach Bonaventura und nach Aristoteles das Menschsein im Kompositum aus. Sie ist als solche das Prinzip des den Menschen vor allen andern Lebewesen unterscheidenden vernünftigen Lebens. Insofern die Seele vernünftig ist („quatenus rationalis"), und nicht als sinnliche („per partem sensitivam"), betont Bonaventura ausdrücklich gegen eine diesbezügliche falsche Ansicht, sei die Seele Vollendung des Körpers[1]).

Der Magister Sententiarum war nun der Ansicht, daß dies bei Christus nicht der Fall gewesen sei. Er hielt vielmehr dafür, daß bei dem Gottmenschen die Kraft Gottes auch das Menschsein verlieh. Der Seele kam dann nur noch zu, das Leben zu geben. Jene Kraft Gottes wäre in Christus infolgedessen in etwas ausgedehnterem Sinne aufzufassen als die aktive Kraft der ratio seminalis, für welche sie auch Bonaventura eintreten läßt. Darum folgerte der Magister Sententiarum, daß Christus auch im Grabe Mensch war, aber ein toter Mensch.

Bonaventura tritt zunächst diesen Ausführungen des Lombarden nicht direkt gegenüber. Aus Pietät wohl will er denselben mit Berufung auf Augustin in etwa verteidigen[2]). In Christus sei in der Tat die Gottheit und die Menschheit im Grabe vereinigt geblieben. Im unmittelbaren Anschlusse daran heißt es aber bei Bonaventura, der Magister habe gefehlt („defecit"), weil zu einem Menschen notwendig Leib und Seele gefordert

[1]) III d. 3. p. 2. a. 2. q. 2; a. 3. q. 1 u. 2; d. 4. a. 3. q. 1; II d. 2. p. 2. a. 2. q. 3; d. 1. p. 2. a. 3. q. 2.

[2]) Vgl. III d. 22. a. 11. q. 1: Sed hoc non est imponendum Magistro, quia error est . . . nec ex verbis Magistri potest expresse haberi, sed alia de causa hoc dixit. Intellexit enim, in Christo duas fuisse uniones et vere, videlicet unionem animae ad carnem et unionem divinae naturae et humanae. Et unio divinae naturae et humanae faciebat, Christum esse hominem, iuxta illud quod dicit Augustinus: „Talis fuit illa susceptio, ut faceret Deum hominem." Unio vero animae ad carnem faciebat, hominem illum vivere. Quia ergo in triduo mansit unio Divinitatis ad humanitatem et soluta fuit unio animae ad carnem; hinc est quod posuit Magister, quod Christus in triduo non desiit esse homo, sed desiit vivere; ideo verum est secundum ipsum dicere de Christo, quod fuit homo in triduo et quod fuit homo mortuus, quamvis non possit dici de aliquo alio. — Zur Lehre des Lombarden vgl. Morgott in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon[2], IX, 1919, und Ostler, Beitr. VI 1, 82 f.

seien („cum homo dicat formam totius sive consequentem totum compositum"). Trotzdem sei aber die Meinung des Magister (wie diejenige Hugos von St. Victor) nicht ganz als falsch zu erachten. Der Leib Christi sei nur kein aktueller Mensch gewesen [1]).

Bonaventuras Haltung dem Magister gegenüber in dieser Frage ist zu pietätvoll. Doch wie schwankend und zurückhaltend er dem großen Lehrer gegenüber auch sein mag, seine eigene Ansicht spricht er etwas später in bestimmter Weise dahin aus, daß die Seele das Menschsein verleihe. Das Beispiel zeigt uns aber, wie theologische Meinung bezw. Autorität gegen philosophische Einsicht und persönliche Überzeugung bei unserem Scholastiker sich geltend machen und zu Widersprüchen führen können. Eines ergibt sich ferner mit aller Bestimmtheit: Bonaventura gesteht dem Leibe, getrennt von der Seele, ein eigenes Sein zu, zu dem sich dieser vor dem Eintreten der Seele unter Einfluß der „einwirkenden Kraft" entwickelt.

Irgend welche Schwierigkeiten zur Feststellung der Auffassungsweise Bonaventuras bezüglich des in Frage stehenden Punktes erheben sich durchaus nicht, vorausgesetzt, daß man nicht vorgeht, wie Schneid oder Krause. Letzterer [2]) schließt beispielsweise aus dem Umstande, daß die Seele Christi im Grabe nicht mit dem Leibe vereint war und darum diesem das Menschsein abgesprochen werde, daß Bonaventura sich damit gegen die Auffassung ausspreche, nach der „durch eine gewisse unvollständige Wesensform . . . der Leib geneigt gemacht wird, die Seele in sich aufzunehmen."

Wir wollen hier nun noch nicht weiter darauf eingehen, daß Krause in anderem Zusammenhange in Widerspruch zu dieser Stelle einem nicht aktuellen Sein, von welchem hier Bonaventura in Bezug auf den Menschen spricht, ohne weiteres substanzielle Bedeutung zuschreibt. Für uns ist vor allem die Tatsache von Bedeutung, daß dem menschlichen Leibe wiederholt und ausführlich in den erwähnten Distinktionen des Kom-

[1]) Non quia omni modo sit falsa locutio praedicta: Christus in triduo fuit homo, sed quia falsitatem habet intelligendo de praedicatione secundum esse actuale. [2]) A. a. O. S. 60 f.

mentars zum dritten Buche der Sentenzen ein zum Eintreten der Seele vorbereitetes Sein und eine gewisse Entwickelung zugeschrieben wird. Das Prinzip dieser Entwickelung „macht den Leib geneigt" zur Aufnahme der Seele, und nur darin beruht seine Aufgabe. Es sind eben die beiden Fragen bezüglich der Einheit der Form im Kompositum und einer oder mehrerer der Seele vorausgehenden, den Körper gestaltenden Formen in ganz eigenartiger Weise bei Bonaventura ineinander verwoben [1]). Es trifft infolgedessen nicht zu, daß, wenn die Seele aus dem Körper scheidet, dieser wirklich formlos wäre, wenn auch die Seele, solange sie im Körper weilte, dessen einzige substantiale Form war.

Auf das Historische der Frage über die forma corporeitatis brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Wir wissen aus dem Bisherigen, daß bereits Aristoteles diese Auffasung in gewissem Sinne vertrat, indem er den *νοῦς* erst nach Entwickelung der vegetativen und sensitiven Seelenstufe in den Organismus von außen eintreten ließ. Es sei noch erwähnt, daß auch der Lehrer Bonaventuras die Ansicht von einer eigenen forma corporeitatis verfocht [2]).

5. Die Lehre Bonaventuras von den Keimformen.

Schon auf Grund der von Augustin überkommenen Lehre von den „rationes seminales" konnte Bonaventura nicht zu derselben Vorstellung von den Formverhältnissen im menschlichen Organismus, wie Thomas, gelangen.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß nach Bonaventura keine Materie ohne Form und umgekehrt auch keine Form ohne Materie existieren kann. Dies bildet den Ausgangspunkt für die Lehre von den Keimformen. Es frägt sich nämlich alsdann zunächst, wie diese Formen in Verbindung mit der Materie gelangen oder stehen. Ein jedesmaliges Eingreifen Gottes hält Bonaventura für die organische Welt außerhalb des Menschen für ausgeschlossen. Bonaventura nimmt zu dieser

[1]) Vgl. den Abschnitt über: Einheit der Formen im Kompositum S. 46 ff.

[2]) Vgl. Alex. Hal. Summa p. II. q. 63 m. 4. Im übrigen verweisen wir auf die diesbezüglichen Angaben bei Krause a. a. O. S. 60 und Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen, Beiträge IV, 5–6. S. 20–21.

Frage von den Keimformen in historisch-kritischer Weise ausführlich Stellung. Wir heben nur das Hauptsächlichste hervor. Zunächst wird eine Ansicht erwähnt, welche Anaxagoras gehabt haben soll. Darnach befänden sich die Formen in der Materie nach außen hin sichtbar, wie ein Bild auf einem mit einem Schleier überzogenen Gemälde. Da aber nach dieser Ansicht, so wendet Bonaventura ein, Entgegengesetztes in ein und demselben zugleich existieren könnte und die bestimmte (natürliche) tätige Kraft, das „agens particulare", nur den Schleier wegzuziehen hätte, so sei dieselbe zu verwerfen [1]. Was wir unter dem agens particulare zu verstehen haben, werden wir etwas später sehen.

Nach einer weiteren Ansicht, welche angeblich ebenfalls auf Anaxagoras zurückzuführen sei, wären die Formen in der Materie bloß der Möglichkeit nach vorhanden. „Nicht verborgen also als fertige Formen, sondern als mögliches Sein" befänden sie sich in der Materie „keimartig" von Anfang an [2]. Bonaventura skizziert hier offenbar die Meinung des hl. Thomas [3].

Er fügt hinzu, daß er dieser Meinung wohl beipflichten möchte. Da sie uns aber nichts darüber mitteile, wie sich diese rein potenziellen Formen zur Wirklichkeit verhalten, so glaubt er sich gegen dieselbe ablehnend verhalten zu müssen.

Wir werden aber alsbald sehen, daß seine eigene Auffassung von dieser nur dadurch sich unterscheidet, als sie uns zeigt, wie diese in die Materie eingesenkten möglichen Formen durch eine Kraft zur gestaltenden Tätigkeit angeregt werden.

Zunächst wird aber noch eine Anschauung „mehr moderner Philosophen" erwähnt, welche unser Scholastiker geradezu als „unvernünftig" bezeichnet. Nach dieser würden nämlich alle Formen, ähnlich wie die menschlichen Seelen, unmittelbar von Gott erschaffen. Diese Ansicht scheint auf arabischem Boden entstanden zu sein. Denn auch Averroes tadelt sie, und von diesem mag auch Bonaventura davon Kenntnis gewonnen haben. Averroes selber nennt als Vertreter dieser Lehre Alfarabi und Avicenna [4].

---

[1]) II d. 7. p. 2. a. 2. q. 1. [2]) l. c.
[3]) Vgl. Thomas I S. d. 18. q. 1. a. 2.
[4]) Vgl. Averroes IX Metaph. com. 7.

Endlich kommt Bonaventura auf eine Auffassung zu sprechen, „welche der Philosoph und fast alle Doktoren der Theologie gehabt haben“. Diese findet auch seine Anerkennung.

Nach derselben liegen die Formen in der Materie gleich von Anfang an miterschaffen. Sie verhalten sich darum beim Entstehen nicht nur „receptiv“ sondern auch „kooperativ“ und „aktiv“. Darum habe die Materie sowohl die Möglichkeit aufzunehmen, als auch die Neigung mittätig zu sein [1]). Oder in einer etwas andern Wendung: die Formen seien in der Potenz der Materie nicht nur in ihr und durch sie, sondern auch aus („ex“) ihr seiend. Wie aus der Knospe die Rose hervorgeht, so entstünden aus der Materie die Formen, wenn die ihnen entsprechende tätige Kraft einwirkt.

Die „Wahrheiten“ oder Wesenheiten der Formen liegen in der Materie von Natur aus, sodaß, wenn etwas entsteht, der alten Wesenheit nur eine neue „Disposition“ gegeben wird. — Wir machen darauf aufmerksam, welche Bedeutung der Materie bei Bonaventura auch hier zugeschrieben wird; sie bildet wirklich das „fundamentum“, dasjenige, das die Existenz verleiht, wie er sich sonst auch ausdrückt. — Es handelt sich in diesem Zusammenhange nun vor allem um das Entstehen der sinnfälligen Formen.

Es darf dabei nicht unerwähnt bleiben, daß das hier Gesagte in etwa abweicht von dem, was an einer anderen Stelle über die rationes seminales gesagt wird. Während wir es hier eigentlich mit drei Prinzipien bei dem Entstehen von substanzialen Formen oder Dingen zu tun haben, so erscheinen sie daselbst teilweise auf zwei reduziert. Aus der Materie und der ihr eingeschaffenen „natürlichen Form“ oder den „rationes seminales“ wird nach jener Stelle das Einzelding [2]). Ratio seminalis und natürliche Form erscheinen mithin als gleichbedeutend.

Wir müssen aber hierzu zunächst bemerken, daß die forma naturalis keineswegs als gleichbedeutend mit der Form aufgefaßt werden darf, welche von Anfang in die Materie eingesäet ist. Die natürlichen Formen sind vielmehr nach Bona-

[1]) Vgl. Arist. Met. VII. tent. 28 ff. XII. t. 12.

[2]) II d. 18. a. 1. q. 2.

venturas daselbst vertretener Anschauung die bereits im Einzeldinge verwirklichten oder wenigstens die bereits aktiv in der Materie wirkenden, ihrer Bestimmtheit entgegenstrebenden Formen [1]). Wir könnten nach dieser Stelle die forma naturalis als die verwirklichte Form des vollendeten Einzeldinges bezeichnen, als das Resultat aus Materie, Keimform und einwirkender, tätiger Kraft („agens“). Aber an der bereits erwähnten Stelle, an der Bonaventura „natürliche Form“ und „ratio seminalis“ als gleichbedeutend gebraucht [2]), sagt er auch, die „natürliche Form reiche hin, um mit der Materie das Einzelding hervorzubringen.“ Eines aber dürfte trotz der immerhin auch hier schwankenden Bedeutung der „natürlichen Formen“ sicher sein. Die „natürliche Form“, wie die „ratio seminalis“, haben an diesen beiden Stellen eine erweiterte, aktivere Bedeutung als sonst. Sie sind keine Keimformen mehr, welche noch der Einwirkung des natürlichen Agens harren, um ihre Tätigkeit zu beginnen, sondern sie sind tätige, wirkende Formen.

Wie aber Bonaventura selten von dieser „natürlichen Form“ spricht, ebenso auch von der „ratio seminalis“ in diesem Sinne. Die Übertragung mit Keimform dürfte darum etwas unzutreffend sein. Unter ratio seminalis haben wir allgemein nur zu verstehen, wie etwas, die Form, das Einzelding, im Keime angelegt ist. Die Formen befinden sich in der Materie nach Art des Samens im Erdreiche. Sie verhalten sich zu den verwirklichten Formen, wie etwa das Samenkorn zum Baum. Wie Feuchtigkeit und sonstige Bedingungen noch hinzutreten müssen, damit der Same aufgehe und zum Baum werde, ebenso muß auch das „naturale agens“ zur Keimform hinzutreten, damit diese sich verwirkliche, „natürlich“ werde. Mit dem Ausdruck „rationes seminales“ ist somit eigentlich nur ein Vergleich gegeben, wie die Formen in der Materie liegen. Die Formen liegen in der Materie „tanquam in seminario“ oder „seminaliter“ [3]). Wenn Bonaventura sagt, die Keime von den entwickelten For-

[1]) II d. 15. a. 1. q. 1: „sicut aliae formae naturales non ex nihilo producuntur, sed ex aliqua potentia activa in materia ex qua fiunt, tanquam ex seminario — so wird auch die sinnliche (scil. Tier-) Seele „ex potentia materiae activa, quae ab agente excitatur“.

[2]) II d. 18. l. c. [3]) II d. 15. a. 1. q. 1.

men lagen oder liegen in der Materie, so ist mithin das Verhältnis der Keimform zur verwirklichten als ein potentielles gemeint. Das natürliche Agens muß zur potentiellen Form hinzutreten, damit diese in Wirklichkeit übergehen kann [1]).

Das, was also im „Samenfelde" liegt, ist die von uns vorhin erwähnte, von Anfang an in die Materie eingesenkte Keimform, welche von der äußeren tätigen Kraft zunächst angeregt werden muß. Diese tätige Kraft muß um so größer sein, je vollkommener die Wesen sind, welche hervorgebracht werden sollen [2]).

Die Annahme dieser drei konstituierenden Prinzipien widerspricht nun offenbar Bonaventuras sonst in aristotelischem Sinne betonter Lehre von der Materie und der Form als den beiden hinreichenden Seinsprinzipien. Doch, das muß noch hinzugefügt werden, auch Aristoteles ist sich in diesem Punkte nicht konsequent geblieben. Auch bei ihm finden wir eine ähnliche Trias von Entstehungsprinzipien zu dem ursprünglich scharf formulierten Dualismus. Er schreibt nämlich der, anfänglich und vom begrifflichen Standpunkte aus betrachtet rein passiven Materie ebenfalls eine mittätige Kraft zu. Es bedeutet dies ein Zugeständnis des Stagiriten selber, daß zur Erklärung des wirklichen Seins und Werdens die ursprüngliche „Scheidung nicht durchzuführen ist" [3]).

Das dritte Prinzip neben der Materie und der mittätigen Kraft ist die Form. Mit dieser Herbeiziehung eines dritten Prinzipes, wie verschieden es auch bei Aristoteles und Bonaventura sich äußerlich gestaltet, wird die Erklärung der substanzialen Veränderung bezw. des Werdens und Vergehens innerhalb der Natur erleichtert. Durch Nachlassen der einwirkenden Kraft des natürlichen Agens tritt auch nach Bonaventura die Form wieder mehr in ihre Keimanlage zurück, und durch Einwirken einer andern Naturkraft tritt eine andere Form innerhalb der Dinge bezw. der natürlichen Erscheinungen hervor, welche bisher in ihrer potenziellen Keimanlage der Eduktion in die Wirklichkeit harrte.

[1]) Vgl. IV d. 43. a. 1. q. 4; II d. 7. p. 2. a. 2. q. 1: Et si tu obicias, quod materia non agit . . . essentia materiae solum se habet per modum receptivi, sed seminarium inditum se habet quodammodo per modum activi, quodammodo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti . . . [2]) II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1. [3]) Vgl. Baeumker, Das Problem der Materie S. 268 ff.

Wir müssen nun nach unseren Ausführungen über die rationes seminales bei Bonaventura noch in Kürze Stellung nehmen gegen das, was Krause darüber berichtet. Wir werden dabei sehen, daß Krause sich nicht vor Widersprüchen zu hüten vermochte [1]).

Zunächst hält Krause an einer substanzialen Veränderung fest, obwohl er den Formen, welche in die Materie eingesäet sind, ein „Sein" zugesteht. „Diese neuen Formen ... sind von Anfang an in der Materie — als ein 'Etwas' —. Dieses ‚Etwas' sind die rationes seminales."

Wenn aber wirklich die Formen schon ein eigenes Sein in der Materie haben, wenn besonders die „neuen Formen" schon in der Materie liegen und nur durch das natürliche Agens eduziert zu werden brauchen, dann ist nicht einzusehen, wie noch von einer substanzialen Veränderung gesprochen werden kann. Dies um so weniger, als wir das natürliche Agens, wie wir bald sehen werden, nach Krause eigentlich gar nicht in Betracht zu ziehen das Recht haben. Die Sache bedarf wohl noch einiger Erklärung. Auch Krause sagt, die Form werde von einem potenziellen Sein in ein aktuelles versetzt. Diese Worte haben aber nach Krause ihren wahren Sinn nicht, da er diesem potenziellen Sein der Form eine zu große Aktualität zuzuschreiben bemüht ist.

Wie die „neuen Formen", so sagt er, treten auch die rationes seminales von Anfang an als etwas für sich Seiendes in der Materie auf. Sie entwickeln sich nach ihm in „selbständiger Weise" und seien mehr als die Disposition der Materie zum Eintritt in die organische Form, wie sie der Aquinate auffaßt [2]).

Von einer substanzialen Veränderung trotzdem zu sprechen, scheint uns widerspruchsvoll. Es muß ja zugegeben werden, daß an dieser wie an manch anderen Stellen bei unserem Scholastiker es schwer ist, zu einem sicheren Resultate zu gelangen. Besonders wenn Begriffe in vieldeutiger Weise nebeneinander

[1]) Krause, Lehre des hl. Bonav. über die Natur der körperlichen nud geistigen Wesen. S. 24 ff.

[2]) a. a. O. S. 26 u. 27.

gebraucht werden, wie z. B. hier „Form“ und „ratio seminalis“. Aber es folgt doch daraus zunächst nur die Aufgabe, diese Begriffe so scharf als möglich gegenseitig abzugrenzen. Dies hat aber zu seinem Nachteile Krause hier vernachlässigt.

Er setzte unbedenklich „Form“ gleich „ratio seminalis“. Infolgedessen sagt er nun einerseits, daß diese „ratio seminalis“ sich in so selbständiger Weise entwickle, daß dabei der Einfluß anderer Faktoren nicht als ein unmittelbarer aufzufassen ist. Andererseits sagt er aber auch, sie verhalte sich bei der Entwicklung teils aktiv, teils passiv und genüge nicht, um neue Wesen zu produzieren [1]. Zunächst sagt er, das kreatürliche Agens eduziere die Formen, das „Etwas“, die „ratio seminalis“ nach und nach, und etwas später erklärt er, in ihnen (den rationes seminales) selbst liege die aktive Kraft, welche von den natürlichen Kräften angeregt, jene Formen eduziert.

Es handelt sich dabei, wie wir sehen, um das bereits berührte Problem von Materie und Form als Seins- und Werdeprinzipien. Hatte Aristoteles nicht mit diesen beiden in Wirklichkeit auskommen können, so ließ sich dies noch viel weniger von den Späteren erwarten.

Für uns bleibt darum unser bereits fixiertes Resultat bestehen. Bonaventura erklärt sich das Naturgeschehen, Entstehen und Vergehen aus drei Prinzipien: der Materie, der in derselben im Keime schlummernden Form als ens in potentia [2]) und der Naturkraft.

Nach einem Blick auf diese in stoisch-augustinischem Sinne gehaltenen Ausführungen Bonaventuras von den rationes seminales begreifen wir nun vollends, daß letzterer die Seele eigentlich nicht von Anfang an mit dem Körper in Verbindung treten lassen konnte und sie deshalb nur als dessen perfectio bezeichnet. Eine Materie ohne Keimformen gibt es eben nach dieser Lehre nicht.

Die Seele könnte infolgedessen nur dann die erste Form des Körpers genannt werden, wenn sie gleichfalls als Keimform in die Materie eingesenkt wäre, oder man müßte eine Materie

---

[1]) S. 29. [2]) II d. 7. l. c.

ohne Form als existierend annehmen, mit der sich die Seele verbände.

Dies wäre aber entschieden gegen die Auffassung Bonaventuras, wiewohl er die Materie als das Prinzip der Existenz bezeichnet. Ein letzter Ausweg wäre endlich, die Körpermaterie jedesmal beim Entstehen eines Menschen unmittelbar von Gott erschaffen zu lassen. Diese Meinung fand, wie Bonaventura erwähnt, wirklich ihre Vertreter [1]).

Aus dem Bisherigen wissen wir bereits, daß Bonaventuras Meinung über die rationes seminales, „welche alle Doktoren der Theologie und Philosophie gehabt hätten", keineswegs von seinem großen Freund und Zeitgenossen Thomas Anerkennung fand.

6. Stellung Bonaventuras zur Medienlehre.

An die Lehre von dem Verhältnis der Seele zum Körper und den „Keimformen" schließt sich die Lehre von den Medien, d. h. von den Übergangskörpern zwischen Seele und Leib, ergänzend an.

Die Lehre von der Notwendigkeit von Bindegliedern zwischen Körperlichem und Geistigem ist alt. Datiert doch die Lehre vom „Lebensgeist" (Pneuma) bereits in die Zeit vor Aristoteles hinauf. Und wenn Aristoteles auch Seele und Leib als Form und Materie unmittelbar vereint sein läßt [2]), so nimmt er doch zur Erklärung der Sinnenvorgänge, der Phantasie, des Traumes, des Schlafes und der Empfindungen ein Medium an: das Warme, das Pneuma [3]).

Im Neuplatonismus übernimmt ein „Lichtleib", der die Seele umgibt und durch den sie den Körper belebt und bewegt, die Rolle eines solchen Bindegliedes [4]). Auch bei Augustin bilden das Licht [5]) und eine Luft, „in der die Vögel nicht fliegen können" [6]), also eine Art Äther [7]), die vermittelnden Elemente.

[1]) II d. 30. a. 3. q. 1. [2]) De an. II 1, p. 412 b. 6—9.

[3]) Vgl. Siebeck: Geschichte der Psychologie, Gotha 1880, I, 2, S. 130 ff.

[4]) Vgl. Baeumker, Witelo (Beitr. III, 2), S. 452 ff.

[5]) De gen. ad. litt. VII, 19. [6]) l. c. III, 6

[7]) Nicht die quinta essentia des Aristoteles, die von Augustin, wie von Plotin verworfen wird; vgl. Baeumker a. a. O. S. 438 Anm. 4.

Ähnlich in der orientalischen Philosophie bei Israeli und Avicenna[1]).

Bei den Scholastikern vermehrten sich diese Zwischenglieder noch[2]). Alexander von Hales, der Lehrer Bonaventuras, kennt deren vier: von seiten des Körpers die Säfte (humores) und das Pneuma, von seiten der intellektuellen Seele aber die sensitive und vegetative Seele in absteigender Linie[3]).

Während so das frühere Mittelalter das Verhältnis zwischen Leib und Seele einerseits als ein rein äußeres in echt platonischem Sinne betrachtete[4]), so half ihm diese Lehre von den Verbindungsgliedern, das sich aufdrängende gegenseitige Aufeinanderwirken beider zu erklären.

Es läßt sich nach all dem Bisherigen nun von vornherein denken, daß unser Philosoph, der noch sehr unter den Einflüssen des früheren Mittelalters steht, die Lehre von diesen verbindenden Elementen in möglichster Ausdehnung übernimmt.

Wenn auch Körper und Geist einander entgegengesetzt sind, so führt er aus, und darum eine innige Verbindung zwischen ihnen unmöglich scheint, so sei dem doch anders; denn zwischen beiden sei der beste Übergang und die größte Proportion gewahrt, so daß sie sich in ihren äußersten Teilen sehr nahe berühren. Dieser Übergang wird dann aber zwischen den untersten Kräften der Seele und der höchsten körperlichen Organisation durch die sog. Lebensgeister bewerkstelligt, durch den spiritus vitalis, naturalis und animalis, entsprechend der potentia vivificandi, vegetandi und sentiendi der Seele[5]). Durch diese mit ihm verbundenen Lebensgeister habe der Körper Anteil an der Durchdringlichkeit und Feinheit („subtilitas“) des Geistes. So wird er durch diese Lebensgeister und durch seine Einheit und die Harmonie der Teile in der Zusammensetzung (complexionis aequalitas) fähig, mit

[1]) Vgl. Baeumker a. a. O. S. 453.

[2]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie. Denkschriften der Wiener Akademie Phil.-hist. Kl. 1876. Bd. 25. S. 96.

[3]) S. th. I q. 63. m. 3.

[4]) Vgl. K. Werner: Wilh. v. Auvergnes Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts.

[5]) II d. 1. p. 2. a. 1. q. 2.

der Seele sich zu verbinden. — Das eigentliche Band zwischen dem höchstvollendeten Körper und der untersten vegetativen Seelenstufe bildete der spiritus vitalis [1]).

Als Zeichen der Würde des Körpers gilt Bonaventura (in altüberlieferter Weise) die Hand, das Organ der Organe [2]). Den spiritus selber, zu denen wir im Abschnitt über die vis generativa noch die vis formativa beifügen müssen, scheint eine eigene, in gewissem Sinne vom Körper gesonderte Existenz zuzukommen, wenn sie auch nur in diesem existieren. Sie werden zwar als „aus der Natur“ des menschlichen Körpers bestehend gedacht, aber auch Unveränderlichkeit (ähnlich wie dem corpus caeleste) komme ihnen wegen ihrer günstigen Komposition aus Elementen zu. Darum heißt es sogar, sie seien von der Konstitution des Himmelskörpers [3]).

7. Entstehung der Seelen; frühere Ansichten.

Obwohl Bonaventura in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper noch ganz unter dem Einflusse der Übergangslehre steht, so ist er doch weit davon entfernt, die neuplatonische Emanationslehre bezüglich der Entstehung der Seelen ebenfalls in seine Vorstellungswelt mitaufzunehmen.

Als entschieden überwunden darf auch der Traduzianismus gelten, in dem seine Lehre von den rationes seminales, den in der Materie schlummernden Keimformen, ihn eigentlich leicht hätten befangen halten können. Sein großer Gewährsmann

[1]) Quod obicitur, quod in omni coniunctione debet esse salva proportio, dicendum est, quod in coniunctione animae ad corpus salva est proportio et absolute et in relatione ad finem; absolute, nam quamvis supremum spiritus et infimum corporis multam habeant elongationem, tamen supremum corporis et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis sive rationalis habet potentiam vivificandi, potentiam vegetandi et sentiendi; corpus autem humanum habet complexionis aequalitatem, habet organorum multiplicitatem, habet rursus spirituum subtilitatem, et secundum triplicem differentiam: habet enim spiritum vitalem, spiritum naturalem et spiritum animalem. Comparando igitur complexionem aequalem ad vim vivificativam per medium et vinculum spiritus vitalis, optimus est nexus . . . A. a. O.

[2]) Brevil. p. II, c. 10. Vgl. Aristot. De an. III 432a 1–5.

[3]) II d. 17. a. 2. q. 2.

Augustin schwankte bekanntlich zwischen dem Traduzianismus und dem Kreatianismus, neigte aber mehr dem ersteren zu[1]). Im Anschluß an Augustin wurde diese Ansicht unter den frühmittelalterlichen Theologen bis ins 10. und 11., ja bis ins 12. Jahrhundert herab ziemlich häufig vertreten. So lesen wir noch bei Odo von Cambrai (1113 †), daß es zu seiner Zeit noch zahlreiche Vertreter der traduzianistischen Lehre gäbe, welche dieselbe mit nicht ungewichtigen Gründen verteidigten[2]). Besonders die Lehre von der Erbsünde war ein ausschlaggebender Faktor für das lange Festhalten an dem Traduzianismus. Andererseits fand auch die dem Traduzianismus direkt entgegengesetzte Lehre ihre Vertreter, nach der Gott die Seelen (bezw. die Formen) sowohl der Pflanzen, als auch der Tiere beim Entstehen neuer Gebilde jedesmal aus Nichts erschaffe.

Auch Scotus, es sei dies, Späteres vorausnehmend, beigefügt, scheint der Ansicht zu sein, daß weder die Pflanzen-, noch die Tierseele „ex traduce“ entstehe[3]).

Petrus von Tarentasia[4]) hält diese Ansicht ebenfalls für wahrscheinlich, doch in etwas anderem Sinne. Er meint, daß sie gleich im Anfange der Schöpfung eigens getrennt von der Körperwelt aus Nichts erschaffen worden wären. Es hat diese Ansicht, gegen die sich der Sache nach auch Bonaventura, wie wir gleich sehen werden, richtet, offenbar eine mehr platonische Färbung.

Das wenige hierüber Gesagte möge genügen, um zu zeigen, wie wenig bestimmt noch die Ansichten über die Entstehung der Seelen vor Bonaventura (bezw. vor Thomas) waren, wiewohl speziell für die Menschenseele zu Beginn des 13. Jahrhunderts der Standpunkt des Kreatianismus als der allgemeine bezeichnet werden kann.

---

[1]) Welche Anschauungen durch diese beiden Ausdrücke bezeichnet werden, dürfte bekannt sein. Nach der Lehre des Traduzianismus pflanzten sich die Seelen auf dem Wege der natürlichen Zeugung fort, während der Kreatianismus dieselben jedesmal bei der Entstehung eines Menschen unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt.

[2]) Quorum rationes, quia non sunt omnino spernendae: De peccat. original. II, PL. 160; 1077 c.

[3]) Scotus, Sent. II d. 18. q. u. n. 5. [4]) S. II d. 15. q. 1. a. 1.

8. Die Tierseele.

Über das Entstehen der Tierseelen unterscheidet Bonaventura, in gewohnter historisch-kritischer Weise vorgehend, vier Meinungen. Bei der Widerlegung der drei ersten gerät er zuweilen in Widersprüche, indem er ein Moment, das er sonst als nicht berechtigt verwirft, da, wo es ihm als Ausweg dienen kann, zur Verwendung herbeizieht. Die erste Meinung, nach der die Tierseelen „aus Nichts“ beim Beginne der Schöpfung ins Dasein gerufen würden und sich dann vermehren oder „übertragen“, wie eine Kerze, wenn sie einmal angezündet ist, sich vermehren kann, ohne ihr Licht zu vermindern, weist er zurück, da dieselbe eigentlich annehme, daß eine „natürliche Form“ eine andere „ex nihilo“ hervorbringe[1]). — Andere nehmen an, so hören wir weiter, daß die Tierseele aus Materie und Form bestehe. Wie die übrigen Formen der Körperwelt „seminaliter“ in der Materie liegen, so auch nach diesen die Tierseelen in einer geistigen Materie, und diese geistige Materie erhalte dadurch „eine aktive Kraft, so daß aus ihr die Tierseele werden kann, wie die körperliche Natur zum Hervorbringen von Körpern“. Bonaventura macht dagegen geltend, daß es unbegreiflich sei, daß eine geistige Materie existiere, die nicht lebe und fühle, und weshalb aus einer solchen nicht auch vernünftige Seelen werden könnten?

Diese Ansicht findet hiermit, wie leicht einzusehen ist, keine rechte Widerlegung. Der zweite Teil der Widerlegung beruht lediglich auf der Voraussetzung, daß sich die Tierseelen nicht weiter entwickeln. Was Bonaventura aber zuerst vorbringt, könnte auch gegen seine eigene Lehre von den „rationes seminales“ der Körperwelt vorgebracht werden. Warum genügen da Materie und Keimform nicht zum Hervorbringen des Einzeldinges? Warum sind die Keimformen nicht alle wirklich?

Weil es noch eines natürlichen Agens bedarf, um die Entwickelung anzuregen, würde Bonaventura antworten. Ähnlich ließe sich aber auch für die Tierseelen die Lehre gestalten.

[1]) II d. 15. a. 1. q. 1.

Widerspruchsvoll klingt es aber vollends, wenn er kurz darauf bei der dritten Anschauung eine geistige Materie anerkennt und sie gegen diese Anschauung zu Felde führt. Nach dieser Meinung würden nämlich die Tierseelen jedesmal von Gott erschaffen „materialiter" und beim Tode ins Nichts zurücksinken. Dies, wendete nun Bonaventura ein, widerspreche sowohl dem Philosophen, als auch der Vernunft. Denn keine Materie sinke ins Nichts zurück; wenn aber keine körperliche, dann um so weniger eine geistige, welche würdiger und feiner ist[1]).

Seine eigene Meinung über das Entstehen der Tierseele entspricht unter der Voraussetzung ihrer Vergänglichkeit ganz seiner Lehre von den „Keimformen". Wenn die Seele auch als eine geistige Kraft bezeichnet werden kann und darum unmöglich aus einer früheren Tierseele „per traducem" entsteht, so ist sie doch, wie Bonaventura ausführt, in ihrem ganzen Sein und Wirken vom Körper abhängig: Sie ist kein „hoc aliquid", sondern eine bloße Form, welche mit dem Körper entsteht und vergeht, wie die übrigen Formen. Darum liegt sie auch in der Materie, wie jene, als Keim, welcher unter Einwirkung der entsprechenden Kraft in Wirklichkeit übergeht. Die eigentliche vegetativ-sinnliche Tierseele tritt aber erst in Wirklichkeit über, wenn der Körper hinreichend entwickelt ist[2]). Darum heißt es auch, sie sei perfectio corporis physici organici ... Es ist, wie uns dies schon wiederholt begegnete, hier noch ein dritter wirksamer Faktor außer der Materie und der Keimform beim Entstehen von Gebilden in Betracht gezogen: Die tätige Kraft oder das „naturale agens". Davon soll nun im folgenden die Rede sein.

[1]) II d. 15. l. c.: Similiter tertia positio ponit, quod materia animae sensibilis sibi concreetur et quod simul cum ea destruatur; hoc autem ponere est contrarium auctoritati Philosophi et rationi, „materiam scil. alicuius creaturae in nihil omnino cedere. Si enim materia corporalis est ingenita et incorruptibilis, multo fortius videtur, quod spiritualis, quae dignior est et nobilior, secundum quod est sub tali esse. Vgl. Arist. Phys. I, text. 82 (cap. 9 p. 192 a. 28 ff.).

[2]) II d. 15. l. c.

9. Das „agens naturale" als erster anregender Faktor bei der Eduktion von Formen.

Was versteht Bonaventura unter dieser Kraft des „natürlichen Agens?" Zunächst ist eines sicher: daß das Agens eigentlich ein neues von Materie und Form verschiedenes, das Einzelding mitkonstituierendes Prinzip ist, darüber gibt sich unser Scholastiker keine Rechenschaft. Er hält infolgedessen prinzipiell auch nur an Materie und Form als den beiden Seinskonstituenten fest. Ähnlich verhält es sich auch bei Aristoteles. Sowohl Aristoteles, als auch die von ihm abhängigen und beeinflußten Philosophen, mußten von der ursprünglichen abstrakt erkenntnistheoretischen Zweiheit von Entstehungsprinzipien abweichen, nachdem einmal ihr Blick sich mehr der konkreten Natur zugewandt hatte. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir auch Bonaventura zu beurteilen. Indem er vor allem mit der ihm unmittelbar gegenübertretenden Welt der Wirklichkeit (Erscheinungen) rechnet, erweist sich die metaphysische oder erkenntnistheoretische Distinktion als unzulänglich. Hier tritt vielmehr unserem Scholastiker die in allem wirkende und alles bewegende Naturkraft gegenüber. Die Form aber verflüchtigt sich bei ihm, wie bei so manchem seiner Zeitgenossen, in ein mehr gedankliches Musterbild, nach welchem der konkrete geschaffene Stoff unter Einwirkung der bewegenden Kraft sich gestaltet. Auf letztere wurde somit ein ganz besonderer Nachdruck gelegt.

Bonaventura teilte sie in eine universelle und spezielle ein. Die erstere genügte zur Eduktion der niedrigsten Formen aus der Materie, ihrem „seminarium"; für höher entwickelte Organismen und für vollkommener zu eduzierenden Formen bedurfte es aber einer speziellen [1]).

Unter der speziellen einwirkenden Kraft versteht Bonaventura vor allem die Lebenswärme, den „calor vivificus", die „spiritus" und besonders auch eine „seelische Kraft" (der

[1]) II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1: Ad quaedam educenda sufficit causa universalis . . . In virtute naturae est perducere corpora omnium animalium, verum tamen aliter et aliter. Quaedam sunt, ad quae non sufficit (causa universalis), nisi adiuvetur ab agente consimilis speciei. Vgl. II d. 7. dub. 3.

Eltern), durch welche die Seele bei den Tieren in das Sein eduziert wird [1]).

Bonaventura beruft sich bei der Verwendung dieses agens naturale gern auf den „Philosophen". Es muß aber hervorgehoben werden, daß Aristoteles weit davon entfernt war, der in der Materie liegenden Kraft, ihrem eigenen Antrieb (*ὁρμή*), eine solche Bedeutung zuzuschreiben, wie sie Bonaventura diesem dritten Prinzip zuerkennt. Bei Aristoteles war immer die Form als das aktive Prinzip in erster Linie gedacht [2]), wenn auch die Kraft der Materie in bestimmter Weise sich äußerte als „mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend" [3]). Bonaventura ließ aber die Form zu einer realen Bedingung, welche in die Materie eingesenkt ist, heruntersinken, das natürliche Agens hingegen tritt an Stelle der aristotelischen Form, wenigstens der Wirkung und Tätigkeit nach.

Bei Aristoteles aber wie bei Bonaventura folgte diese Trias von Prinzipien mit Konsequenz daraus, daß die Materie als eine bereits irgendwie in konkreter Weise existierende gedacht wurde. Damit fiel der ursprüngliche erkenntnistheoretisch konsequente Dualismus [4]).

Auch Bonaventuras Naturerklärung noch in den ursprünglichen Dualismus einzwängen zu wollen, trotz der mannigfaltigen Stellen, an denen sich eine gänzlich veränderte Betrachtungsweise verrät, dieser Versuch Krauses [5]) muß deshalb als verfehlt betrachtet werden. Krause scheint dabei vollständig die Umwandlung und die Entwickelung außer acht gelassen zu haben, welche dieses Problem bei und seit Aristoteles erfahren

[1]) II d. 15. l. c.

[2]) Vgl. Baeumker, Probl. d. Mat. S. 269.

[3]) Baeumker, S. 279.

[4]) Baeumker charakterisiert diese Umwandlung des Begriffes der Materie bei Aristoteles mit den Worten: „Die Wendung dagegen, welche Aristoteles dem Begriffe der Materie gibt, erscheint als eine sachgemäße Konzession, welche die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Naturerklärung unvermerkt dem unzureichenden philosophischen Standpunkte abgerungen haben und welche darum nicht einfach als außerwesentlich beiseite gelassen werden darf." A. a. O. S. 271.

[5]) A. a. O. S. 29 f.

hat. — Auch Averroes vertrat, um dies kurz zu erwähnen, dieselbe triadische Ansicht, wie unser Scholastiker, bezüglich des Entstehens der Einzelwesen [1]). Ebenso ist auf die Rolle hinzuweisen, welche das „agens naturale" in der Bonaventura vielfach nahestehenden, wahrscheinlich von dem Schlesier Witelo verfaßten Schrift „De intelligentiis" spielt [2]).

10. Entstehung der Menschenseele.

Wir haben bereits gezeigt, daß Bonaventura die Ansicht vertritt, daß die Seele bei dem Entstehen eines neuen menschlichen Organismus unmittelbar von Gott geschaffen werde. Eingehend befaßt er sich bei dieser Frage mit der Kritik und der Widerlegung der gegenteiligen Ansichten.

Bezüglich der Frage, ob die Seele vor dem Leibe erschaffen würde, scheint er es nicht zu einer bestimmten Entscheidung bringen zu können. Allerdings müssen wir dabei in Betracht ziehen, daß es sich um eine Meinung Augustins handelt, über die er nicht hinauszugehen wagt. Es frägt sich nämlich, ob die Seele Adams vor dem Leibe erschaffen wurde. Die Antwort hierauf entscheidet zugleich für die übrigen Seelen. Für die Erschaffung der Seele vor dem Leibe spräche nun vor allem ihre Unabhängigkeit von letzterem und ihre Engelsnatur.

Augustin war bezüglich dieses Punktes, wie Bonaventura in diesem Zusammenhange erwähnt, unschlüssig [3]), weil sowohl die Ansicht von dem Erschaffen der Seele vor dem Körper, als auch die von dem Erschaffen in und mit dem Körper, mit gleicher Wahrscheinlichkeit und gleich gewichtigen Gründen verteidigt werden könnte. Bonaventura entschließt sich aber für letztere Auffassung, weil es in der Bibel heiße, daß Gott erst nach der Bildung des Leibes diesem eine Seele eingehaucht habe [4]).

[1]) Vgl. Averroes, Metaph. I c. 1, VII c. 10. n 39.

[2]) Baeumker, Beitr. III, 2, p. 14, 26—15, 2 und die Erläuterungen zu diesem Text.

[3]) Vgl. Augustin, Lib. de Genes. ad lit. c. 24. n. 35 ff.

[4]) II d. 18. a. 2. q 2.

Als Ergänzung zu dem bereits an früherer Stelle über den Traduzianismus Gesagten sei noch erwähnt, daß Bonaventura es für unmöglich hält, daß sein großer Gewährsmann Augustin einem solchen Irrtume gehuldigt habe. An eingehenden Gegenargumenten läßt er es dabei indessen fehlen [1]).

Des weiteren wird eine irrige Ansicht Platos und seiner Nachfolger erwähnt, der auch Macrobius in seiner Erklärung von Scipios Traume gefolgt zu sein scheine. Nach dieser würden die Seelen in Sternen erschaffen, welche ihrer (der Seelen) Natur mehr verwandt wären („in stellis comparibus"). Erst nachdem die Körper erschaffen sind, steigen nach dieser Anschauung die Seelen, um die Körper zu beleben, durch die Milchstraße herab und vereinigen sich mit ihnen. Nach dem Tode des Menschen kehren sie dann auf demselben Wege wieder zu den Sternen zurück. Diese Wanderung treten sie nach einiger Zeit wieder von neuem an, wobei sie beim Niedersteigen jedesmal wieder vergessen, was sie vorher gewußt haben. Ebenso ließen sie beim Aufsteigen alle Leiden und Übel und die Erinnerung daran auf der Erde zurück [2]).

Bonaventura bezeichnet diese Ansicht selber als einen Traum und als absurd, obgleich er an anderer Stelle zugestanden hatte, daß die Meinung, Gott habe die Seele des Adam vor dem Leibe erschaffen, für gleich vernünftig und wahrscheinlich gehalten werden könnte [3]).

Als Hauptargument gegen diese pythagoreisch-platonische Präexistenzlehre macht Bonaventura geltend, daß die Seele mit dem Körper keine substantiale Verbindung eingehen könnte, wenn die eigentliche Heimat die Sterne wären. Denn: „proprius actus in propria materia habet fieri".

[1]) Er erwähnt die betreffenden Stellen aus Augustins Schriften (vgl. Sup. Gen. ad litt. X. c. 6. n. 9. u. De lib. arb. III c. 21. n. 25) und hält denselben entgegen, daß Augustin anderen Ortes denselben widersprochen habe. Hierfür beruft er sich auf die Schrift: De Ecclesiasticis Dogmatibus, welch letztere aber nicht von Augustin, sondern von Gennadius herrührt, und auf eine Stelle in Super Gen. ad lit. selber (X, c. 18. n. 32). Vgl. Bonav. II d. 8. a. 2. q. 3.

[2]) Plato Tim. 41. Phaedr. 246 ff. Macrobius: In Somn. Scipionis c. 14. u. 21. [3]) II d. 18. a 2. q. 2.

Derselbe Gedanke liegt auch dem zugrunde, was er gegen die Präexistenzlehre des Origenes und der Manichäer vorbringt. Diese waren der Ansicht, daß die Seelen vor der Welt erschaffen und zur Strafe in die Leiber gebannt seien. Eine solche Auffassung hält jedoch Bonaventura aus drei Gründen für falsch.

Es widerspreche nämlich der Lehre des Glaubens, daß die Seelen schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe gesündigt hätten. Es widerspreche ferner diese Präexistenzlehre vor allem auch der Philosophie, da die Seelen zur Strafe in dem Körper gleichsam wie in einem Kerker sich befindend gedacht würden. Nach Bonaventura aber hat die Seele vielmehr eine Neigung zum Körper, da sie ihn vervollkommnet; würde sie mit dem Körper nicht substanzial geeint, dann gäbe es keine wahre species „Mensch" [1]). Es widerspreche die Präexistenzlehre aber auch der Erfahrung, welche zeigt, daß die Seele offenbar selbst eine große Neigung zum Körper hat, da sie von ihm sich nicht trennen wolle [2]).

Beide Entgegnungen zeigen uns, daß, wenn Bonaventura auch an manchen Stellen in platonischer Gegensätzlichkeit das Verhältnis der Seele zum Leibe zum Ausdruck bringt, die Vorstellung von einer substanzialen Einheit doch die vorherrschende ist.

Endlich wendet sich Bonaventura noch gegen eine Ansicht, welche mehrere Philosophen gehabt hätten und besonders der Verfasser des liber de Causis.

Nach diesen Philosophen nämlich und dem Verfasser des liber de Causis würden die Seelen von der Intelligenz geschaffen. Es bewog sie, wie Bonaventura bemerkt, zu dieser Lehre die Vorstellung von der völligen Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes. Darnach konnten sie sich nicht denken, daß Gott etwas unmittelbar erschaffe. Diese Lehre sei aber als eine häretische zu verwerfen.

---

[1]) II d. 18. a. 2. q. 2.

[2]) Secundum quod dicit Apostolus (II Cor. 5, 4): Nolumus expoliari sed supervestiri; quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem et inclinationem non haberet sicut ad suum sodalem, non sicut ad carcerem. A. a. O.

Nur wenn der Verfasser des Liber de Causis sagen wolle, daß die Seele von der Intelligenz eine „Erleuchtung“ empfängt, lasse sich dessen Anschauung mit der des Philosophen vereinigen [1]). Nach letzterem übertreffe nämlich die Intelligenz die Seele an Klarheit der Erkenntnis. Darum sage ein Philosoph — es ist Isaac Israeli [2]) —, daß die vernünftige Seele im Schatten der Intelligenz geschaffen würde und die sensitive im Schatten der vernünftigen.

Interessant für uns, weil charakteristisch für den philosophischen und speziell für den erkenntnistheoretischen Standpunkt unseres Scholastikers, ist, was hier über die Beziehung der Seele zur Intelligenz gesagt wird. Wir sehen daraus, wie wenig Bonaventura die geschichtliche Stellung der arabischen Intelligenzenlehre in dieser Form durchschaut hat, so energisch er sich auch dagegen verwahrt, daß die Seele selbst von dieser Intelligentia erschaffen würde. Über diese „falsche“ Lehre, ihre Bedeutung und ihren Ursprung hätte etwas gesagt werden müssen!

Bezüglich des Entstehens der Seele stützt Bonaventura seinen kreatianistischen Standpunkt besonders auf die Lehre von der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit der Seele und deren Würde als „Abbild Gottes“ [3]).

II. Einheit der Form im Kompositum und speziell im Menschen.

Aus unseren Ausführungen über die forma corporeitatis und das Verhältnis der Seele zum Körper als perfectio und motor ging indirekt auch hervor, was Bonaventura über die Zeit des Entstehens der Seele, bezw. über die Zeit, wann dieselbe in den Körper eintritt, denkt. Erst wenn der Körper zu

[1]) Lib. d. Caus., prop, 10. 18. 23.

[2]) Der Wortlaut der Stelle, die in dem Drucke: Omnia opera Ysaac. Lyon 1515, völlig verderbt ist, wird nach cod. Paris. bibl. nat. lat. 14700 mitgeteilt von Baeumker, Witelo (Beitr. II, 3), S. 383.

[3]) II d. 18. a. 2. q. 3: Cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso et vitam indeficientem, solus est, qui potest producere principium vitae perpetuum. Cum igitur res incorruptibiles substantificari non possit in materia transmutabili et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere.

einer der Seele entsprechenden Vollkommenheit und Entwicklung gekommen ist, so daß diese ihre organischen oder sonst ihr eigentümlichen Tätigkeiten wohl auszuüben vermag, zieht sie in denselben ein.

Wie aber denkt sich denn Bonaventura das Verhältnis der früheren und späteren Formen im Organismus? Wie vereint er diese seine Annahme mit seiner öfters betonten substantialen Einheit im Kompositum und besonders im Menschen? Gerade beim Menschen scheinen sich da besondere Schwierigkeiten zu ergeben, da die Seele von außen her sich mit dem bis zu einem gewissen Grad formierten und entwickelten Körper verbindet. Bei den Tieren entwickelt sich, wie wir gesehen haben, aus der gestaltenden Kraft die Seele selber; es äußert sich mit anderen Worten diese Kraft als sinnliche Seele, wenn der Körper eine bestimmte Organisation erlangt hat. Es fragt sich also zunächst, was aus der forma corporeitatis des Menschen wird, wenn die Seele die Stelle einer Form des „physischen, organischen Körpers“ übernimmt.

Doch die Frage nach der Einheit der Formen in einem Kompositum geht noch weiter zurück. Jedes Kompositum entsteht nach der allgemeinen Annahme der Aristoteliker und Scholastiker zunächst durch Verbindung und Vermischung von Elementarkörperchen. Diese werden geformt, und in diese kann ein Ding der Erscheinungswelt bei der Zerstörung darum auch wieder aufgelöst werden. Es wird also die Frage nach der Einheit der Form in erster Linie von diesen Elementarkörperchen ausgehen müssen, ob sie nämlich als Elemente in der ihnen als solchen zukommenden Substanz und Form im Kompositum erhalten bleiben oder nicht. Wenn nun auch bei Thomas sich hinsichtlich des Verbleibens der Elemente im Kompositum gewisse Schwankungen nachweisen lassen [1], so vertritt er doch anerkanntermaßen den Standpunkt, daß die Elementarformen nur virtuell im Kompositum zurückbleiben [2]).

Nun aber entwickelt sich ein Gebilde auch von einer niederern Form zu einer höheren, so daß die vorhergehende Form

---

[1]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 29.

[2]) Vgl. S. I q. 76. a. 4. ad. 4. Schneider a. a. O. S. 37.

zurücktritt oder in irgendwelcher Weise der höheren Form sich unterordnet, z. B. bei der Formentwicklung im tierischen Organismus bis zur sogenannten Tierseele, wie wir dies bereits gesehen haben. Wie steht dann aber die frühere Form zu der späteren, höheren? Es handelt sich hier um eine zweite Art von niederen Formen, welche offensichtlich von den Elementarformen wohl zu trennen sind. Aber die Frage nach der Einheit der Form im Kompositum hat sich mit allen diesen Formen in gleicher Weise zu befassen. — Thomas sagt in bezug auf die niederen Formen im Kompositum, daß sie zugrunde gingen, nachdem die spätere, vollkommenere Form ihre Funktion übernommen hat [1]).

Für den Menschen speziell hat aber das nur in dem Sinne Geltung, daß die eine menschliche Form (die Seele) gleich beim Zusammentreten der Elemente alle Funktionen übernimmt; die Elementarformen gehen dabei jedoch nicht zugrunde, sondern sie treten in ein virtuelles Sein zurück. An ein Übergehen von einer niederen Form zu einer höheren dürfen wir aber beim Menschen nach Thomas nicht denken. Thomas verwirft vielmehr ausdrücklich die Mitwirkung irgendeiner anderen Form bei der Konstitution des Körpers [2]).

Die Auffassung, daß die niederen Formen in die zunächst höheren übergehen, so daß diese in ihrer Aktualität auch die Wirksamkeit der früheren in sich schließen, widerspricht eigentlich der Lehre von der Einheit der Form in einem Kompositum nicht. Darüber bald mehreres. Wir werden nämlich in diesem Sinne Bonaventura über die Formeneinheit sich aussprechen hören. Zunächst noch dieses. Es stimmen, wie allgemein zugegeben wird, die Scholastiker darin miteinander überein, daß es nur eine „letzte Form“ „forma ultima oder completa“, ist,

[1]) Thomas, S. theol. I q. 118. a. 2. ad. 2: Tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet, quicquid habebat prima.

[2]) Summ. c. Gent. IV c. 81: corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud, quam forma substantialis eius secundum quam in genere et specie collocatur. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem. Vgl. über die Formeneinheit in der Scholastik: De Wulf: Les Grands Philosophes Belges I, Einleitung.

welche „das bestimmte und begrenzte Sein gibt“ [1]). Hier aber setzt sogleich die Verschiedenheit ein.

Albertus Magnus schließt sich nun unzweifelhaft der Meinung an, daß die früheren Formen in einem Kompositum selbständig weiter fortbestehen. Mit Avicenna spricht er sich nämlich [2]) dahin aus, daß die Elementarkörper in der Mischung zurückbleiben in ihrem ersten Sein („quoad primum esse“). Doch will er ihnen, wie Schneider ausführt, keine ausgeprägten Formen zuschreiben [3]).

Duns Scotus schließt sich bezüglich des Zurückbleibens der Elementarformen im Kompositum an Thomas an, nach welchem diese nur virtuell im zusammengesetzten Körper fortbestehen [4]). Er ist jedoch der Ansicht, daß bei der Konstitution des Körpers außer der Seele noch eine forma corporeitatis mitwirke, welche diesem ein unbestimmtes substanzielles Sein verleihe [5]). Über das Verhältnis dieser Körperform zur Seele äußert sich jedoch Duns nicht bestimmt genug. Es scheint, daß er für eine gleichzeitige Existenz dieser „Körperform“ neben oder unter der Seele in einer gewissermaßen untergeordneten, aber immerhin selbständigen Weise ist. Die nach ihr in Wirklichkeit tretenden höheren Formen beeinträchtigen oder „vernichten“ sie nur in ihrem „vollkommenen“ Sein [6]).

Auch die Reihe von anderen Formen, welche bei der Entwickelung eines Kompositums aufeinander folgen und welche Thomas beim Eintreten der höheren Form vernichtet werden läßt, bleiben in einer von Scotus nicht näher bestimmten Weise zurück [7]).

[1]) Bonav. I Sent. d. 24. a. 1. q. 1.

[2]) De Generat. et Corrupt. I tr. 6. c. 5.

[3]) Vgl. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen (Beitr. IV, 5—6), S. 30 ff.

[4]) Scotus II Sent. d. 15. q. unica n. 5.

[5]) Vgl. IV Sent. d. 11. q. 3. n. 25—29; 36—38.

[6]) Vgl. a. a. O. n. 55: „Non manet (forma corporis) in esse perfecto et quieto, quia qualitates consequentes eam sunt corruptae, secundum gradum, secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto.

[7]) A. a. O. n. 46: Totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia, sicut totum est unum ens et tamen multas entitates partiales habet.

Obgleich er aber neben der Wesensform den übrigen Formen noch ein Sein zugesteht, denkt er sich dieses doch wiederum nur als ein „gleichsam *potenziales*“ [1]).

Es ist mithin auf jeden Fall zu beanstanden, wenn Schneider [2]) den Duns Scotus in der Frage über „die Einheit der Form“ im wesentlichen mit Thomas übereinstimmen läßt. Schneider hat wohl nur die Übereinstimmung bezüglich des Zurückbleibens der Elementarformen im Auge, was aus einem späteren Urteil über Scotus (S. 41) bezüglich der Annahme einer Mehrheit von Formen auch hervorgehen dürfte. Die Übereinstimmung des Scotus mit Thomas durfte aber nicht *in bezug auf die Einheit der Information der Urmaterie durch die Seele* prädiziert werden [3]), sondern nur in bezug auf das Verbleiben der Elementarformen.

Zur Aufrechterhaltung der Einheit der Form im Kompositum war es übrigens, wie wir dies gerade für Bonaventura zeigen werden, nicht durchaus notwendig, „daß Thomas die Urmaterie von der Seele als der spezifischen, also letzten Form *unmittelbar* informiert sein lassen mußte“ [4]).

Tatsächlich tut dies ja Thomas auch nicht; sondern erst nach dem Rücktreten der Elementarformen bei der Mischung in ihr virtuelles Sein kann von einer Verbindung der Seele mit der Materie gesprochen werden. Sie ist also immerhin, wie leicht ersichtlich, eine vermittelte. Auch Thomas operiert mit andern Worten nicht mit der reinen Materie, sondern mit einer konkreten, realen, mit einem Stoff, welchem die Elementarformen als Formen dienen.

Aber es ist ebenso leicht einzusehen, daß man außer den Elementarformen noch verschiedene andere Mischungsformen im menschlichen Körper speziell bis zum Eintreten der Seele annehmen konnte, ohne der alsdann einsetzenden Einheit der Form

---

[1]) Et isto modo concedo, quod esse illud totale est completive ab una forma, quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma, vel quin in tote includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi.

[2]) a. a. O. S. 29. [3]) Schneider S. 29. [4]) Schneider a. a. O. S. 31.

zu schaden, wenn man nur diese vorhergehenden Formen ebenfalls in ein virtuelles Sein zurücktreten ließ. Hierin werden wir gerade den Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas zu statuieren haben.

Heinrich von Gent, ein Zeitgenosse des Thomas und des Bonaventura, geht auf die Frage nach der Einheit der substantialen Form sehr ausführlich ein. Wie Thomas, lehrt er allgemein, daß in einem Kompositum nur eine substanziale Form sei. Diese fasse jedesmal die ihr vorausgehenden niederen Formen der Kraft nach in sich[1]). Bezüglich des Menschen aber vertritt er ebenso entschieden die Meinung, daß mindestens zwei Formen anzunehmen seien, die Seele und die forma corporeitatis. Er geht dabei vor allem von dem Gedanken aus, daß bei der Entstehung des Menschen Gott und die Natur mitwirken. Würde die Seele allein Form sein, dann wäre die Mittätigkeit des Zeugenden eigentlich verneint. Die forma corporeitatis aber wird nicht durch die eintretende Seele zerstört oder verdrängt, weil kein Gegensatz zwischen beiden Formen besteht[2]).

Avencebrol spricht im Anschluß an die Unterscheidung von drei Seelenvermögen auch von drei Seelen im Menschen[3]). Jedoch spricht er an anderen Stellen auch nur von einer Seele[4]), so daß von einem sicheren Standpunkt in dieser Frage bei ihm nicht die Rede sein kann. Aber die Ansicht von der Dreizahl der Seelen übernahmen von ihm unmittelbar Dominicus Gundissalinus und Wilhelm von Lamarre[5]).

Alexander von Hales, den wir um seiner Beziehung zu Bonaventura willen erst an dieser Stelle erwähnen, nimmt, wie wir bereits wissen, vor dem Eintreten der Seele in den Organismus ebenfalls eine vorbereitende Form an. Er scheint dieselbe neben der Seele aktuell weiter existieren zu lassen; denn er sagt, daß die Seele eigentlich nicht Akt des Körpers sei[6]). Doch

[1]) Quodl. IV q. 13: Non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat.

[2]) A. a. O. – [3]) Fons vit. III 46. p. 182. III, 47. p. 181. 14.

[4]) III, 57. p. 206. 10. [5]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 40 f.

[6]) Summa p. II q. 63. m. 4: Anima non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.

läßt sich ein bestimmter Schluß hieraus nicht ziehen, da er auf die Formverhältnisse im Menschen nach dem Eintreten der Seele in den Körper nicht direkt und ausdrücklich eingeht.

Bei seinem Schüler Bonaventura ist nun die Einheit der Form im Kompositum einer der schwierigsten Punkte der ganzen Seelenlehre. Zu einer einheitlichen, sicheren Entscheidung scheint es da kaum möglich vorzudringen. Es lassen sich nämlich Stellen finden, welche ebenso wohl für Formeneinheit, wie für Formenmehrheit gedeutet werden können. In den wenigen Schriften, welche auf diese Frage bei unserem Scholastiker Bezug nehmen, kommt es daher auch nicht zu einem einheitlichen Urteil.

So nimmt ihn z. B. Pfeiffer für die Lehre vom substantialen Verbleiben der Elemente in den Komposita in Anspruch[1]). Auch Krause in seiner schon wiederholt erwähnten Untersuchung über Bonaventura stimmt diesem Urteile bei. Und doch sahen wir Bonaventura im bisherigen oft sehr entschieden für die Meinung einstehen, daß nur die Seele substanziale Form des Körpers oder des Menschen sei. Gehen wir darum auf die entscheidenden Stellen kritisch ein.

Es ist leicht einzusehen, daß die Lehre Bonaventuras von den „rationes seminales“ leicht zu der Annahme einer Mehrheit von Formen im Menschen hätte führen können. Doch darf dieselbe nicht für letztere Auffassung in Anspruch genommen werden. Wenn die Materie in jenem Zusammenhange auch von allen möglichen Formen „schwanger“ genannt wird[2]), so erkennt diesen unser Philosoph doch nirgends ein substanzielles, sondern überall nur ein potenzielles Sein zu. Es bedarf noch des natürlichen Agens, damit sie von der Möglichkeit in Wirklichkeit übergeführt werden.

Einige Schwierigkeit indes bereiten die Ausführungen im Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen, wo von der Verklärung der Leiber gesprochen wird. Im Anschluß an Augustin[3])

[1]) Vgl. F. X. Pfeiffer: Über das Beharren der Elemente in den Verbindungen, von Aristoteles bis zur Gegenwart. Dillingen a. D. 1879.

[2]) IV d. 43. a. 1. q. 4. [3]) De Civ. Dei XX. c. 16.

lehrt Bonaventura daselbst, daß die Elemente, aus denen unsere Leiber sich zusammensetzen, bei der Verklärung ihre vergänglichen Qualitäten an unvergängliche verlieren, daß die Elemente aber ihrer Substanz nach zurückbleiben[1]. Ebendaselbst sagt Bonaventura ferner, die Elementarformen seien völlig unzerstörbar „secundum totum et secundum partem“, weil sie einfach seien[2].

Bonaventura gesteht hier, es läßt sich das nicht in Abrede stellen, den Elementarformen Eigenschaften zu, welche wohl unzweifelhaft gegen die Auffassung bezw. Auslegung sprechen, als käme ihnen im Kompositum nur eine potenzielle Seinsweise zu.

Sagt er doch ausdrücklich, sie blieben „ihrer Substanz nach“ im Kompositum zurück. Es läßt sich aber wohl mit Recht geltend machen, daß es sich an diesen Stellen gar nicht um den natürlichen Zerstörungs- oder Auflösungsprozeß der Leiber handelt. Bonaventura will vor allem zeigen, daß unser Leib auch in verklärtem Zustande ein „irdischer“ Leib sein wird. Darum sagt er, die Elemente blieben der Substanz nach in diesem. Dies gilt aber nur vom verklärten Leibe. Wir werden nämlich der hier ausgesprochenen Ansicht unseres Philosophen von der Unzerstörbarkeit der Elemente alsbald eine andere entgegenhalten, welche von dem rein naturphilosophischen Standpunkte aus zum Ausdruck gelangt und durch welche Bonaventura der Auflösung der Elemente das Wort spricht.

Bonaventura meint übrigens hier weniger die Elementarformen, welche „secundum totum und secundum partem“ einfach sind — dies geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor —, als vielmehr die Elemente als erstes unbestimmtes „Stoffliches“. Deren Formen könnten, wenn sie auch als formloses Stoffliches oder als Materie bleiben, dennoch von der Seele übernommen werden. Was Bonaventura mit andern Worten in diesem Zusammenhange sagen will, ist dies: Die Materie bleibt unvergänglich, die Formen aber wechseln und vergehen. Ausgenommen ist hiervon natürlich die Seele, welche ein „hoc aliquid“ ist. Es ist dabei zu bedenken, daß die beiden Begriffe

[1] IV d. 58. a. 2. q. 3. 4. und d. 49. p. 2. 5. 2. a. 1. q. 1. Vgl. auch Krause a. a. O. S. 42—50. [2] IV d. 48. a. 2. q. 4.

der Materie als eines der beiden ursprünglichen Seinsprinzipien und als konkreter Stoff bei unserem Philosophen ineinander übergehen.

Anders aber scheint es mit der Lehre Bonaventuras von der Gegenwart des Lichtes in den einzelnen Körpern zu sein. Auch diesem wird eine selbständige substanzielle Existenz neben der Körperform in demselben Kompositum zugestanden [1]. Man hat es nicht unterlassen, sich auf diese Stelle zu berufen, um die Annahme einer Mehrheit von Formen in demselben Kompositum bei unserem Scholastiker nachzuweisen [2]. Für Bonaventuras Lichtmetaphysik überhaupt sei auf die Darstellung verwiesen, welche Baeumker von derselben gegeben hat [3]. Hier bemerken wir nur dies. Es handelt sich an jener Stelle durchaus nicht um das Licht als eine Form oder „gestaltende" Kraft des Körpers, sondern als das Prinzip der Leuchtkraft der leuchtenden Körper oder der Sichtbarkeit der Körper überhaupt. Als solches steht das Licht, obwohl in sich nach der Auffassung unseres Philosophen eine substanzielle Form, dem Körper, den es erleuchtet, als accidentelle Form gegenüber. Auf dessen Gestaltung hat es keinen Einfluß [4].

In der Frage aber über die Formeneinheit bei den Scholastikern handelt es sich offenbar nur um solche Formen, welche den Organismus mit konstituieren helfen. Auf die fernere Beweisführung Pfeiffers, welche auch Krause ohne weiteres billigt, sei nur kurz Folgendes entgegnet. — Man will nämlich aus dem Umstande, daß Bonaventura die Tierleiber aus voll-

[1]) II d. 13. a. 2. q. 2: Forma lucis, cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia. [2]) Vgl. Krause a. a. O. S. 46.

[3]) Vgl. Baeumker, Witelo S. 394—407.

[4]) II d. 13. a. 2. q. 2. Sicut lux incorporata est principium coloris in ipso corpore terminato . . sic etiam lux in corpore luminoso est principium cuiusdam fulgoris, qui ad modum coloris est accidens, et mediante quo luminosum corpus a sensu apprehenditur. Und vorher: Verum est enim quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entia, est

ständig entgegengesetzten Elementen sich bilden lasse[1]), den Schluß ziehen, daß Bonaventura diese Elemente in ihrem selbständigen Sein im Kompositum mit in Betracht ziehen müsse.

Erstens ließe sich nun aber aus dem Umstande, daß Bonaventura die Vereinigung der Elemente in den Tierleibern als eine gewaltsame („per violentiam“) bezeichnete, keineswegs schließen, daß sie nach ihrer Vereinigung ihre Substanz bewahrten. Wenn sie von der höheren Form in eine andere Seinsweise gezwungen würden, zu der sie von Natur aus nicht die Anlage haben, könnte doch die höhere Form sie derart unter sich zusammenfassen, daß sie allein die Tätigkeit als Form übernimmt. Ähnlich ist wenigstens das Verhältnis bei Thomas gedacht.

Aber vor allem müssen wir bemerken, daß das ganze Argument den fingierten Objektionen bei Bonaventura entnommen ist. In der zu diesem Einwurfe gehörenden Conclusio gibt Bonaventura jedoch keineswegs zu, daß die Vereinigung eine gewaltsame sei. Im Gegenteil. Aus „Objektionen“ darf man eben nicht die Meinung eines Scholastikers zusammenkonstruieren; aus ihnen könnte man einem Scholastiker die widersprechendsten Meinungen nachweisen, da meist zunächst alle möglichen Einwände vorgebracht werden. Dies scheint besonders Krause nicht beachtet zu haben.

Die Entgegnung, in der Conclusio selbst, in der sich Bonaventuras Meinung ausspricht, scheint Krause nicht verstanden zu haben. Dieselbe hat nämlich trotz Krause[2]) bei näherem Zusehen einen ganz „vernünftigen Sinn“. Bonaventura führt in derselben aus, daß Gott schon aus einem Elemente die Tiere entstehen lassen konnte, wie z. B. aus dem Wasser, weil keines der Elemente, weder Erde noch Wasser, ganz rein ist, sondern[3]) in einem die übrigen der Potenz nach sich befinden. Selbst wenn das Element rein sei, könnten die Tiere bereits aus einem

substantialis forma. Verum est etiam quod, cum lux sit per se sensibilis, sit etiam instrumentum operandi, sit etiam augmentabilis et minuibilis, salva forma substantiali, quod ipsa habet naturam formae accidentalis.

[1]) II d. 15. a. 1. q. 2. ad. 5. [2]) A. a. O. S. 43.

[3]) In uno elemento sunt cetera in potentia.

Elemente entstehen, vorausgesetzt, daß die tätige und verändernde Kraft hinzutritt, da es dann die übrigen potenziell einschließe. Von einer „violentia" könne darum durchaus keine Rede sein, — aber auch nicht davon, so fügen wir hinzu, daß diese Elementarformen ihre Tätigkeit nicht an eine höhere eintretende Form abgeben könnten, indem sie dann alle in die Potenz zurücktreten. Besonders wenn das unmittelbar darauf Folgende, wie wir gleich sehen werden, für letztere Auffassung spricht. Es läßt sich mit andern Worten die Einheit der Form im Kompositum auch nach diesen Stellen ganz gut annehmen.

Krause läßt aber die wichtigsten Punkte an dieser Stelle ganz außer Betracht, wenn er sagt [1]: „Die Entstehung der Tierkörper aus den vier Elementen ist nicht so vorzustellen, als ob bei der Erschaffung der Tiere der Schöpfer die vier Elemente aus verschiedenen Sphären (Orten) hätte zusammenkommen lassen, sondern der Schöpfer hat aus dem an irgendeinem Orte vorhandenen Stoff ohne Zuhülfenahme räumlicher Bewegungen Tierkörper, welche aus den vier Elementen zusammengesetzt sind, geschaffen [2]." Dann fährt Krause fort: „Soll diese Einwendung und ihre Auflösung einen vernünftigen Sinn haben, dann muß das substanzielle Beharren der Elemente in den Tierkörpern vorausgesetzt werden. Denn wie kann von einem gewaltsamen Zustande der Elemente die Rede sein, wenn diese im Kompositum nicht substanziell vorhanden sind? Andernfalls hätte Bonaventura die Resolution einfach mit den Worten geben können: Die Elemente sind im Tierleibe nicht mehr sub-

---

[1] A. a. O. S. 43.

[2] Um einen direkten Einblick in die Argumentationsweise Krauses zu gewähren, sei die von ihm hervorgehobene und ausgenützte Stelle Bonaventuras hier zitiert: II d. 15. a. 1. q. 2. ad. 5: Ad illud quod obicitur, quod fit elementorum violentatio, dicendum, quod non est intelligendum, quod Dominus in primordio, cum corpora animalium composuit, elementa in diversis sphaeris concurrere fecerit; hoc enim non oportebat, tum quia tum aqua quam terra non sunt elementa pura, sed aliis permixta secundum eam partem, ex qua facta sunt ex eis animalia, tum etiam, quia, si essent pura et simplicia, in uno elemento sunt cetera in potentia, et ex uno possunt fieri omnia, si adsit virtus alterans et activa, sine aliqua locali mutatione, ac per hoc sine aliqua violentatione."

stanziell enthalten und können daher nicht in einem gewaltsamen Zustande sein." — Wie man aus unserer Erklärung S. 55 f. sieht, eine auf Mißverständnissen beruhende Argumentation.

Endlich muß man nicht notwendig aus dem Vorherrschen des einen oder des andern Elementes in einem Mischkörper „der Kraft" oder „der Masse" nach folgern, daß dadurch auch ein substanzielles Zurückbleiben der Elementarformen ausgesprochen sei. Warum soll die Aufgabe der substanziellen Elementarformen den Elementarkörpern gegenüber nicht durch eine höhere Mischform übernommen werden, zumal andere Stellen für diese Meinung sprechen?

Von den übrigen Stellen, welche Krause für seine Interpretation erwähnt [1]), ist die eine [2]) wieder den fingierten Objektionen Bonaventuras entnommen und dürfte deshalb schon ohne weiteres keine Beachtung verdienen, abgesehen davon, daß Bonaventura den möglicherweise daraus folgenden Schluß ausdrücklich nicht akzeptiert. Es wird in dieser Objektion übrigens nur geltend gemacht, daß des Menschen vielfältige Fähigkeiten (vor allem sinnliche und geistige) auf die verschiedenen ihn konstituierenden Elemente oder „Naturen" zurückzuführen seien. Auch das spräche noch nicht dagegen, daß die Seele all diese unter sich zusammenfaßt. Noch weniger gilt dies von der anderen Stelle [3]), welche in neuplatonischem Sinne die stufenweise Entwicklung des Menschen zum Ausdruck bringt [4]).

Gehen wir nun aber zur Darlegung der Gründe über, welche uns für die Auffassung strenger Formeneinheit bei Bonaventura zu sprechen scheinen.

In unmittelbarem Auschluß an die oben erwähnte Objektion von der gewaltsamen Vereinigung der Elemente spricht Bonaventura die gegenteilige Meinung aus, daß die niedere Form von Natur aus in die höhere überzugehen strebe [5]), und daß darum

[1]) S. 44 u. 45 a. a. O.

[2]) S. 44.

[3]) Krause S. 45.

[4]) Sent. II d. 17. a. 2. q. 2.

[5]) Vgl. l. c. ad 6.

nicht von einem Sichwiderstreben der Elementarformen usw. die Rede sein könne[1]).

Es strebt also hiernach die Materie stets nach einer vollkommeneren Form. Es ist dies doch wohl so zu verstehen, daß die frühere zurücktritt, denn die Materie will eine höhere Form, von der einfachsten Elementarform angefangen in aufwärts steigender Linie.

Bezüglich des Menschen erwähnen wir der Vollständigkeit halber noch eine Stelle aus dem Kommentar zum dritten Sentenzenbuch, an der es heißt, daß sich die Form, welche den Menschen konstituiert, mit der Materie substantiell vereint[2]).

Was dann aber speziell das Zurückbleiben oder die Unzerstörbarkeit der Elementarformen betrifft, so erhalten wir darüber an einer Stelle ziemlich sichere Auskunft. Es handelt sich daselbst von der Möglichkeit der Auferstehung der Leiber[3]).

Bonaventura unterscheidet bezüglich dieses Punktes zwei Ansichten. Nach der einen geht die Auflösung der Leiber nach dem Tode durch eine Trennung der konstituierenden Teile vor sich, nach der andern durch Vernichtung der Form. Nach der ersteren Ansicht müßte dann Gott die getrennten Teile wieder zusammenbringen, nach der letzteren hingegen eine neue Form erschaffen. Bonaventura entscheidet sich nun für keine dieser Ansichten. Für die letztere nicht, weil eine Neuerschaffung von

[1]) Quia enim natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat, quod melius est, materia, quae est sub forma elementari appetit esse sub forma mixti, et quae est sub forma mixtionis, appetit esse sub forma completionis.

[2]) III d. 22. a. 1. q. 1. ad. 4: Dicendum, quod uniri animam et corpus in eandem hypostasim, hoc potest esse dupliciter: aut ita, quod illa hypostasis sit ex eis constituta, et sic talis hypostasis, quae sit hic et nunc; et isto modo non possunt uniri in eandem hypostasim, quin uniantur ad invicem, ac per hoc quin faciant hominem. Alio modo possunt uniri in eandem hypostasim, ita tamen, quod illa hypostasis ex iis non constituitur.. et hoc modo uniri in eandem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturae tertiae, qualis est unio materiae et formae, qualis etiam requiritur ad hominis esse.

[3]) IV d. 43. a. 1. q. 4.

Formen „sicut de novo" eben keine Auferstehung wäre. Der ersteren hingegen, bemerkt Bonaventura, widerspreche die Erfahrung. Wie nämlich die Form des menschlichen Fleisches nach dem Tode alsbald vernichtet wird („corrumpitur") und in Würmer und Schlangen übergehe, so könne auch ein jedes Element zerstört werden und in ein anderes übergehen. Damit hört aber selbstverständlich auch dessen Form auf, aktuell weiter zu existieren. Es werden so im Menschen nach dem Tode andere Elemente und ein anderes Fleisch[1]).

Man beachte, daß hier von einer Auflösung des Ganzen in die Elemente die Rede ist, und daß die Elemente selber in einander übergehen können und tatsächlich auch übergehen sollen. An ein Verbleiben der Elemente im Kompositum kann darum nach Bonaventura nicht gedacht werden. Wenn aber der menschliche Leib auch in andere Elemente und in anderes Fleisch übergeht, so hält Bonaventura doch an der Auferstehung des irdischen Leibes in dessen eigenen Konstituenten fest („resurrectio eiusdem in numero"). Die Möglichkeit hierzu führt er in erster Linie auf die göttliche Allmacht zurück. Er unterläßt es dann aber nicht, einen eigenen Erklärungsversuch zu geben.

Er erinnert an seine Lehre von den rationes seminales. Da diese irgendwie in der Materie schlummern, bevor sie das natürliche Agens in Wirklichkeit überführen hilft, so sei anzunehmen, daß diese Formen bei Zerstörung des Kompositums wieder in die verborgensten Winkel der Natur zurücktreten. Es werden darum alle Formen, wenn sie zerstört werden, nicht gänzlich zerstört, sondern sie bleiben auf irgendeine Weise zurück. Bonaventura beruft sich hierbei stets auf Augustin. Die zurückbleibenden Formen werden sodann in ziemlich ausführlicher Weise beschrieben. Sie selbst können, wie wir wissen, nicht aus sich selber „in actum" übergehen. Was ihnen nun

---

[1]) Certum est enim, quod forma carnis humani corrumpitur, dum generatur inde vermis et serpens; et sicut potest corrumpi in carnem serpentis vel alterius animalis, sic resolvi potest .. etiam in quatuor elementa et unumquodque elementorum corrumpi in aliud .... Von einer Zusammensetzung kann darum vom natürlichen Standpunkt aus keine Rede mehr sein.

die Natur, das agens naturale, entgegenbringt, bezeichnet Bonaventura hier ausdrücklich als das, was das substanziale Sein, nicht ein accidentelles Sein, bei ihnen ausmacht. Dies aber gelte für alle Formen[1]).

Wir halten es nicht für statthaft, im Anschluß an diese Stelle noch von einer substanziellen Seinsweise von Formen außer der einen substantialen Form in einem Kompositum zu reden. Die unter Einwirkung des entsprechenden natürlichen Agens in die Wirklichkeit tretenden Formen schlummern stets in der Materie[2]). So sind sie auch in jedem Kompositum. Aber ihr Sein ist nur ein potenzielles. Das substantielle Sein erhalten sie, wie es obige Stelle ausdrücklich besagt, von dem natürlichen Agens.

Bonaventura weicht deshalb nach unserem Urteile bezüglich der Einheit der Formen im Kompositum auch nicht von Thomas ab. Wie dieser, kann er eine solche mit gleichem Rechte aufrecht erhalten. Von Thomas unterscheidet er sich bezüglich dieses Punktes nur durch seine „Übergangslehre", welcher die Annahme mehrerer aufeinanderfolgenden, sich stufenweise übergeordneter Formen wesentlich ist. Diese aber hat keineswegs das Aufgeben der substanzialen Formeneinheit notwendig zur Folge. Denn die jeweilig untergeordneten Formen, seien es nun Elementarformen, wie sie auch Thomas annimmt, oder höhere Übergangsformen, werden nach Eintreten der späteren höheren Form ihres ursprünglich substanzialen Seins gänzlich beraubt.

Man kann darum als Unterscheidungslehre zwischen Bonaventura und Thomas nur vorbringen, daß jener mehr virtuelle oder potenzielle Formen in einem Kompositum annimmt,

[1]) l. c.: . . agens naturale agit influendo et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud, quod erat in materia. Et illud, quod influitur a parte agentis, fit aliquid de completo esse ipsius producti. Et ideo necesse est, quod natura det aliquid novi, quantum ad modum essendi substantialem, qui est esse in actu. Quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi, non tantum accidentalem, immo etiam substantialem.

[2]) Materia praegnans est omnium. l. c

was aber die substanziale Formeneinheit des letzteren nicht mehr beeinträchtigen kann, als die bloßen Elementarformen des Thomas [1]).

12. Sitz der Seele.

Auf dem Boden der auf Plato zurückgehenden Auffassung von einem unvermischten Innewohnen der Seele im Leibe konnte man eigentlich zu keinem sicheren Resultate über die lokale Gegenwart der Seele im Leibe gelangen. Nur willkürlich konnte der Bewegerin des Körpers in letzterem ein Platz zugewiesen werden, von wo aus sie ihre bewegenden Funktionen ausübte.

Es liegt, um dies nur beiläufig zu bemerken, auf der Hand, daß vom aristotelischen Standpunkte der substanzialen Einheit zwischen Seele und Leib die Frage nach dem Sitze der Seele eigentlich eine müßige ist. Wir sahen nun Bonaventura, abgesehen von vereinzelten Zugeständnissen an den Platonismus, diesen Standpunkt mit Entschiedenheit vertreten [2]). Für ihn gilt es infolgedessen hier besonders zu erklären, wie diese substanziale Verbindung vor sich geht oder zu denken ist.

[1]) Mit dieser Lehre von der Formeneinheit im Kompositum scheinen wir uns in Widerspruch zu setzen mit dem, was wir an früherer Stelle über die noch sehr platonisch gefärbte Auffassung Bonaventuras bezüglich des Verhältnisses von Leib und Seele gesagt haben. Wir erinnern aber daran, daß wir es keineswegs als rein platonische Auffassung bezeichnet haben, daß wir vielmehr neben der unzweifelhaft platonischen Ausdrucksweise unmittelbar auch die aristotelische fanden, welche diese selbständige Bewegerin auch als substanziale Form des Ganzen charakterisierte. Die Lehre von den notwendigen Übergangsformen hat uns im weiteren Verlaufe der Abhandlung bestätigt, daß Ausgangspunkt für die Bestimmung der Verhältnisse zwischen Seele und Leib die platonische Auffassungsweise ist; vermittelnd wird dann der Neuplatonismus in den Bereich gezogen, um in die aristotelische Ansicht von der innig und einzig substanzialen Verbindung der beiden entgegengesetzten Elemente auszumünden. Daß Widersprüche dabei unbewußt unserem Philosophen unterlaufen, ist nicht zu verwundern. Diese hindern aber nicht, überall dem Faden der Entwicklung nachzugehen, ihn, wo es nötig ist, aus der Verwirrung, soviel als möglich, herauszulösen, um schließlich das Ziel zu entdecken, welchem er zustrebt.

[2]) Vgl. frühere Stellen und noch II d. 1. p. 2. a. 3. q. 2. II d. 25. p. 2. q. 6.

Er erwähnt zunächst die Ansicht „einiger Philosophen“, nach der die Seele in einem bestimmten Teile des Körpers sich befinde, von wo aus sie auf denselben einwirke. Sie wäre darnach mit einer Spinne zu vergleichen, welche an einem bestimmten Punkte ihres Netzes sitzt, aber doch das Ganze beherrscht, da die Fäden alle in ihr zusammenlaufen [1]). Sie kommen zu dieser Meinung, fügt unser Scholastiker bei, weil nach der Erfahrung das Herz der Sitz des Lebens sei, und Gefühl und Bewegung von ihm ausgehen [2]). Man vergleiche hierzu, was Chalcidius, der Kommentator des Timaeus, von der stoischen Lehre über den Sitz des „animae principale“ im Herzen berichtet. Bei ihm ist auch jener (stoische) Vergleich von der Spinne ausgeführt [3]). — Chalcidius selbst glaubt als Platoniker den Aristoteles tadeln zu müssen, da er „trotz seiner sonstigen Übereinstimmung mit Plato die Seele zum Akzidens des Körpers werden lasse, wenn er dieselbe als Form und Entelechie bezeichne“ [4]). Es liegt dieser Bemerkung des Chalcidius die richtige aristotelische Auffassung der Form zugrunde, wonach dieser kein selbständiges Sein oder Fortdauern getrennt vom Leibe zugedacht werden könnte. Darum spricht Chalcidius der Seele die Eigenschaft, Form zu sein, im ursprünglichen Sinne, ab.

Bonaventura selber äußert sich hier nicht über die oben erwähnte Bedeutung des Herzens für die physischen und psychischen Funktionen. An einer anderen Stelle spricht er sich dahin aus, daß der Sitz der Seele allgemein in das Blut zu verlegen sei, weil ihre untersten Funktionen vom Blute abhängen und bedingt seien. Gemeint ist die Tätigkeit der vegetativen und sensitiven Seele [5]). Vom Herzen, führt er ferner aus, gehen alle Glieder aus, und

[1]) I d. 8. p. 2. q. 3

[2]) Vgl. Arist. III de partib. animal. c. 4.

[3]) Chalcidius, Comment. in Timaeum ed. Wrobel p. 296. n. 220: Sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia.

[4]) Baumgarten, Alanus (Beitr. II, 4), S. 103. Anm. 1.

[5]) IV d. 11. p. 2. a. 1. q. 2 ad 3: Anima cum sit spiritualis, non potuit in se significari (bei den Einsetzungsworten der Eucharistie), sed in annexo, ut puta in sanguine, in quo est sedes animae, non quia in solo sanguine etc.

alle gehen wieder konzentrisch auf dasselbe zurück, ebenso die Bewegung und die Empfindung [1]). Doch hält er keineswegs daran fest, daß die Seele nur im Herzen ihren Sitz habe. Er stimmt vielmehr dafür, daß sie ganz und überall in gleicher Weise im Körper gegenwärtig sei. Und zwar sprechen ihm hierfür folgende Gründe.

Die Erfahrung lehre, sagt er, daß die Seele in den vom Herzen am weitest entfernten Teilen des Körpers ebenso schnell wahrnehme, als in den demselben am nächsten liegenden. Da die Seele ferner als einfache Form keine Teile haben könne, andererseits aber doch der „motor sufficiens" des Körpers sei, könne sie nicht an einen bestimmten Ort in letzterem gebunden sein. Sie müsse darum ganz in jedem Teile des Körpers wohnen.

Wie wir uns diese Gegenwart vorzustellen haben, versucht unser Scholastiker näher zu erläutern. Zu diesem Zwecke unterscheidet er drei Arten von Formverhältnissen. Es gäbe nämlich eine Form:

1. welche vollendet (den Körper), sich ausdehnt (ganz auf die einzelnen Teile) und abhängt (als ganze Form von den einzelnen Teilen des Körpers) (quae perficit, extenditur et dependet);

2. welche vollendet und abhängt, aber sich nicht ausbreitet (quae perficit et dependet, sed non extenditur);

3. welche vollendet, aber sich nicht ausdehnt und nicht abhängt (quae perficit, sed non extenditur nec dependet).

Unter 1. haben wir also eine Form zu verstehen, welche zunächst auf das Ganze einheitlich sich erstreckt. Sie dehnt sich ferner so auf die einzelnen Teile aus, daß jedem Teile die Form des Ganzen, jedoch in kleinerem Umfange, zukommt. Endlich hängt diese Gesamtform von der Gesamtheit der einzelnen Teile ab, da diesen für sich schon ein selbständiges Sein und eine eigene Tätigkeit zukommt. Als Beispiel erwähnt Bonaventura das Feuer. Die Flamme setze sich nämlich aus kleinen wesensgleichen Lichtkörperchen zusammen.

[1]) II d. 18. a. 2. q. 1: Omnia membra continuantur et reducuntur ad unum principale membrum in corpore, mediante quo est defluxus motus et sensus ad alia membra, ut patet in corde.

Die Form unter 2. teilt den einzelnen Teilen des Kompositums ihre Wirkungen mit. Jedoch erstreckt sie sich nicht als Form auf die einzelnen Teile in dem Sinne, daß diesen (wie beim Feuer) die Gesamtform in kleinerem Maße zukomme. So sei die vegetative und sensitive Seele im Körper. Obwohl kein Teil des Tierkörpers oder des Tieres „das Tier" ist, so lebt und empfindet doch ein jeder („non extenditur forma in partes proprias").

Unter der Form 3. versteht dann Bonaventura jene, welche zunächst das Ganze vervollkommnet, „informiert". Sie läßt aber weder ihre spezifische Tätigkeit den einzelnen Teilen für sich zukommen, so daß sie in ihrer Gesamtwirkung von diesen abhinge (vgl. Feuerkörperchen und die Flamme), noch verleiht sie den einzelnen Teilen die ganze Vollkommenheit der Form (perfectio), so daß sie für sich im kleinen dieselbe ausgeprägte Form besäßen, wie der Gesamtkörper in der Zusammensetzung. Dies sei die vernünftige Seele „anima rationalis". Kein Teil des Menschen könne darum als der ganze Mensch bezeichnet werden, wie auch keinem Teile des Menschen die vernünftige Seele für sich zukäme. Wenn aber auch, so fährt Bonaventura fort, die Seele den „actus" nicht den Teilen in der Weise überträgt, daß die Teile ein der Gesamtform ähnliches Ganze bilden (vgl. das Beispiel vom Feuer), so überträgt sie diesen doch als Ganzes auf das Ganze bis in seine einzelnen Teile. So ist nicht die Hand der Mensch und auch nicht das Auge, aber Hand und Auge sind „menschliche" Organe[1]).

Diese Stelle ist freilich nicht leicht verständlich und wohl auch nicht ganz widerspruchsfrei. Hauptanlaß zur Verwirrung bietet die Verwechselung oder Einssetzung der menschlichen Substanz mit dem Begriffe „Form". Bonaventura nimmt zunächst von Augustin[2]) den Satz auf, daß die Seele ganz in jedem Teile des Körpers sei. Er sucht die Möglichkeit davon am

[1]) Tamen, etsi non communicet (scil. partibus) actum totius ut toti, communicat ut partibus; quia quaelibet pars est pars hominis, et ideo perfectio hominis est in qualibet parte.

[2]) cf. Augustin, De immort. anim. c. 16. n. 25; De orig. animae hom. epist. 166. n. 4.

Beispiele des Feuers zu zeigen. Von der Form unter 3. sagt er aber dann nur, daß dieselbe „in jedem Teile" sich befinde. Jedoch sagt er von ihr selber nicht, daß sie „ganz" in jedem Teile sei. Dies stimmt offenbar nicht mehr mit dem von ihm selber erwähnten Satze Augustins überein [1]). Nach Bonaventura informiert vielmehr die Seele als „Form" das Ganze in einem Akte.

Daneben scheint er aber doch auch wieder unter dem Einfluß Augustins den Teilen die ganze Form zuzuschreiben, jedoch unter der geschickten Wendung, daß den einzelnen Teilen als „Teilen" und nicht als selbständiges Ganze die Seele als „Form" ganz innewohne. Dann müßte sein Satz, die perfectio erstrecke sich nicht ganz auf die einzelnen Teile, nur gegen jene andere Auffassung selbständiger Ganzen (vgl. die Feuerteilchen) gerichtet sein.

Trotzdem aber bliebe unerklärt, wie diese „Form" ganz in jedem Teile sei, ohne diesem Teil auch ganz Form zu sein.

Es läßt sich dieser Widerspruch und die Unklarheit, wie bereits vorhin erwähnt, nur dadurch erklären, daß Bonaventura die Begriffe „Wesen" und „Form" nicht auseinander hält. Er ist von der höchsten Einfachheit der Seele überzeugt. Der Gedanke an diese hält ihn davon zurück, die Seele ganz in den Teilen des Körpers in der Weise gegenwärtig sein zu lassen, daß die Teile die Form für sich als Ganzes besäßen. Andererseits aber konnte er sagen, daß das „Wesen" eines Ganzen jedem Teile in einer Weise zukomme. Nur hätten beide Gedanken auseinander gehalten werden müssen.

Ähnlich, wie hier, äußert sich Bonaventura auch an einer anderen Stelle, an der er vergleicht, wie die Engel und die Seelen in einem Körper oder an einem Orte gegenwärtig sein können [2]). Weil der Engel keine Ausdehnung hat, sagt Bonaventura zunächst, so könne er nur ganz an einem Orte bezw. in einem Körper sein und ganz in jedem Teile desselben [3]). Der Unterschied zu der Gegenwart Gottes an einem Orte beruhe nur

[1]) I d. 8. p 2. q. 3: Sed aliorum opinio est, ut Augustini quod anima in qualibet parte corporis sit tota; et ad hoc ponendum movet experimentum, exemplum et rationabile argumentum. [2]) II d. 2. p. 2. a. 2. q. 3.

[3]) Ibid.: Quoniam (angelus) non potest extendi in eo (loco), ideo necesse est, quod sit in toto, ita quod totus in toto et totus in qualibet parte.

darin, daß der Engel nur an „einem" Orte so sein kann, Gott aber überall.

Dann aber vergleicht er die Gegenwart des Engels an einem Orte mit der der Seele. Und zwar sagt er daselbst, der Engel könne an jedem noch so kleinen Ort ganz gegenwärtig sein und in jedem Teil des Ortes. Die Seele aber als perfectio eines Körpers, den sie mit vernünftigem Leben zu erfüllen hat, könne nur in einem quantitativ bestimmten Körper sein, der noch der Organisation und des Lebens fähig sei[1]). Aber auch der Engel, obwohl er in jedem Teile ist, ist dadurch nicht an vielen Orten[2]). Ja, wenn tausend Teile da wären und sie wären „nicht weit" voneinander entfernt, könnte der Engel ganz in jedem Teile sein, ohne sich selber zu vervielfältigen, denn alle Teile bildeten für ihn nur einen Ort[3]). Der Grundgedanke für ihn ist offenbar der, daß der Körper den Geist nicht bestimmen oder begrenzen könne[4]). Damit schwindet für ihn jede weitere Schwierigkeit. Der Widerspruch wird aber dadurch scharf, daß er Engel wie Seele andererseits doch wieder an einen bestimmten Ort oder Körper gebunden sein läßt. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib leidet offenbar an der Verwechselung von Form und Substanz.

Es liegt ferner diesen Erörterungen Bonaventuras über die Gegenwart der Seele im Körper und die daraus sich ergebenden Bestimmungen der Seele ein in seinen Schriften oft wiederkehrender Gedanke zugrunde, daß die Seele zwar der „Akt" des Körpers sei, daß sie aber dennoch wegen ihres höheren, mehr als eine Qualität aufzufassenden intellektuellen Vermögens von den Eigenschaften des Körpers unberührt bleibe. Sie bestimmt den Körper, ohne selber irgendwie von diesem bestimmt zu wer-

---

[1]) Ibid.: Anima, quia est perfectio corporis nati vivificari vita rationali et illud est in determinata quantitate, ideo potest esse in corpore ita parvo, quod non in minori, quia minus non esset organizabile et vivificabile. Angelus autem quia non est ut perfectio et simplex est, est in qualibet parte loci totus, quantum cumque parva est.

[2]) Ibid.: Totus est in qualibet parte, nec tamen in pluribus locis sicut nec anima. [3]) Ibid.: Si divideretur (locus) in mille partes, dum tamen partes non sequestrarentur longe ab invicem, totus esset in omnibus et omnes essent ei unus locus. [4]) Ibid.: Nullam habent rationem ambiendi vel definiendi Angelum, sed illud quod complectitur omnes partes.

den. Freilich wird dadurch das Wesen der Seele hauptsächlich in den Intellekt gelegt. Dadurch entsteht eine Schwierigkeit bezüglich der unteren Seelentätigkeiten. Diese glaubt Bonaventura heben zu können durch die Unterscheidung von Substanz und Vermögen. Darüber ausführlicher in einem späteren Abschnitt. Hier nur soviel.

Da er diesen Unterschied als einen fast realen und wesentlichen erklärt hat, kann er seinen Satz aufrecht erhalten, daß die Seele mit dem Körper einerseits substantial verbunden ist, andererseits daß sie von demselben völlig unvermischt und unbeeinträchtigt bleibt.

Dazu kommt noch eines. Bonaventura erblickt das Wesen der menschlichen Seele vorzüglich in der Vernünftigkeit. Die Seele ist eine vernünftige Substanz, wenn der Ausdruck hier gebraucht werden darf. Die sinnlichen und vegetativen Teile — das Wort „Teil" ist nicht in platonischem Sinne zu verstehen — sind nur Potenzen der „intellektiven Seele" und können deshalb auch dem Menschen sein substantiales Sein nicht geben. Die vernünftige Seele aber ist die „Form" eines jeden Teiles (weil Vernünftigkeit das „Wesen" des Ganzen), und darum ist jeder Teil des Menschen Teil eines vernünftigen Wesens, des Menschen [1]).

13. Unsterblichkeit der Seele.

Daß Bonaventura für die Unsterblichkeit der Seele einsteht, ist selbstverständlich. Dafür bürgt uns von vornherein der Charakter seiner Schriften. Er ist in erster Linie ein theologischer. Und die Theologie hat den Glauben an ein Leben im Jenseits zur Grundvoraussetzung.

Für uns kommen indes die philosophischen Argumente in Betracht, mit denen er diese unzweifelhafte Wahrheit verteidigt und begründet. Zunächst gilt ihm der Kampf gegen die Leugner der persönlichen Unsterblichkeit. So verwirft er die bereits erwähnte Ansicht des Pythagoras und des Varro. An gleicher Stelle weist er auch die Auffassung des „Kommentators" zurück, nach der es nur eine einzige unsterbliche Seele gäbe, nämlich

[1]) Vgl. oben.

den intellectus agens, der alle mit dem Körper entstehenden und vergehenden sinnlichen Seelen erleuchtet. Er bezeichnet diese Ansicht als „pessima et heretica“ [1]).

Die Vorstellung von der Erleuchtung der „vernünftigen“ Seele durch einen über ihr stehenden Intellekt oder die Intelligentia, wie sie Bonaventura nennt, lebte aber, wie wir bereits wissen, auch bei unserem Scholastiker noch weiter [2]). Doch ist dessen Auffassung von der Erleuchtung der vernünftigen Seele, wie leicht einzusehen ist, verschieden von der des arabischen Kommentators, bei welchem der intellectus agens die ganze „Vernunft“ ersetzt.

Um selber die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, betrachtet Bonaventura letztere nach zwei Gesichtspunkten:

Erstens in ihrer Stellung der gesamten Schöpfungswelt gegenüber [3]), in ihrer Beziehung zu Gott und ihrem Ziel. Zweitens in ihrer inneren Konstitution, d. h. in ihrem Wesen, welches sich in ihren Tätigkeiten im Vergleich zu dem Wirken der Außenwelt kundgibt.

Aus der Stellung der Seele zur Außenwelt folgert Bonaventura ihre Unsterblichkeit auf zweifache Weise. Im Anschluß an Aristoteles bemerkt er, wir fänden in allen Kreaturen eine „erste Materie“ und eine „letzte Form“. Wenn aber die erste Materie (nach den Philosophen) unvergänglich ist. so ist es auch die letzte Form um so mehr. Dies aber ist im Menschen die vernünftige Seele [4]).

Es begegnete uns dies Argument schon einmal. Bonaventura legt ihm zunächst, wenn er die abstrakte erste Materie meint, entweder einen Begriff der Materie zugrunde, dessen Bedeutung für die Seinswelt er sonst abstreitet. Oder wenn er die bei ihm übliche, konkrete Urmaterie meint, was sicher anzunehmen ist, dann weist er ihr hier ein Attribut der Unvergänglichkeit zu, das er sonst nur von der Seele, den Geistern und dem corpus caeleste aussagt (cf. unten). Übrigens würde nach diesem Argumente auch jeder Form in der Schöpfungswelt mehr noch als der Materie Unvergänglichkeit und Unzer-

---

[1]) II d. 18. a. 2. q. 1. [2]) Vgl. oben S. 46. [3]) II d. 19. a. 1. q. 1. in oppos. [4]) Ibid. Sigitur prima materia est incorruptibilis, ergo et ultima forma; sed haec est anima rationalis.

störbarkeit zukommen, was Bonaventura ebenfalls sonst nirgends zugibt (Vgl. früher die Lehre von der Zerstörung der Elementarformen S. 57 ff.). Wir sehen hieraus so recht, wie wahl- und kritiklos unser Philosoph sich widersprechende Elemente oft (in harmloser, aber ziemlich unbedachter Weise) für seine Zwecke auszunützen sucht.

Ein anderes Argument ist in Form eines Postulates der neuplatonisch-evolutionistischen Betrachtungsweise der Welt entnommen. Wenn nämlich, so führt Bonaventura aus, Körper existieren, denen trotz ihrer Ausdehnung Unvergänglichkeit zukommt, wie z. B. dem corpus caeleste, wenn andererseits unvergängliche Substanzen existieren, die selber keine Ausdehnung haben, noch mit solcher verbunden sind — wie z. B. das „primum Movens sive Deus", und andere getrennte Intelligenzen —, so muß es auch eine unvergängliche Substanz geben, der an sich keine Größe zukommt, die aber mit einem ausgedehnten Körper verbunden ist. Dies aber ist die Seele [1]).

Aus der sittlichen Anlage der Seele und dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit folgert dann Bonaventura zwei bekannte Beweise für die persönliche Unsterblichkeit.

Da nämlich nach übereinstimmendem Urteile, so führt er aus, bei einem gerechten Richter nichts Gutes unbelohnt und nichts Böses unbestraft bleiben soll, auf Erden aber für die moralischen Handlungen der Menschen dieser Ausgleich nicht immer stattfindet, so müßte noch eine Fortdauer der Seele über den Tod hinaus angenommen werden [2]). Den noch möglichen Einwand, daß trotzdem die Seele mit dem Körper sterben und später wieder zum Gerichte auferweckt werden könnte, hält er für eitel; denn das Werden und das Wesen der Seele sei völlig verschieden von dem des Körpers. Der Körper könne wieder auferstehen, da er aus einem bereits vorhandenen Stoffe gebildet sei. Die Seele aber werde von Gott unmittelbar aus Nichts erschaffen. Darum würde sie auch wieder ins Nichts zurücksin-

[1]) Ibid. Ein gleiches Argument verwendet auch Gregor: IV Dialogus c. 3.

[2]) Ibid. Vgl. auch Boethius IV de Cons. prosa 1. u. 4; Literaturangaben zu den Unsterblichkeitsbeweisen überhaupt in den Anmerkungen zu Bonaventura II. d 19. l. c.

ken. Eine Wiedererweckung wäre infolgedessen unmöglich. Es könnte nur eine Neuschaffung stattfinden.

Bonaventura läßt bei diesen Ausführungen den Gedanken an die Materialität der Seele offenbar ganz zurücktreten. Sonst würde er sich wohl nicht so leicht mit diesem Argument zufrieden geben. Es hätten nach demselben übrigens auch die ersten körperlichen Gebilde bei ihrem Untergange wieder ins Nichts zurücksinken müssen, da Gott sie ebenfalls, wie die Seele, aus Nichts erschuf.

Unser sittliches Bewußtsein, bemerkt Bonaventura ferner, welches alle Moralphilosophen annehmen, habe ohne Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele keinen Sinn. Seine rigorose Form, in der es uns befiehlt, eher den Tod zu erleiden, als vom rechten Wege abzuweichen [1]), kann nur dann als berechtigt erklärt werden, wenn es die Fortdauer der Seele zur Voraussetzung hat.

Als den besten und schlagendsten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hält Bonaventura den sog. Glückseligkeitsbeweis. Dieser folge unmittelbar aus der Betrachtung der Seele und des von ihr mit innerer Notwendigkeit angestrebten Zieles. Da die Seele auf die Erreichung dieses Zieles nicht verzichten kann, so müssen diesem Ziel entsprechend auch die dazu notwendigen Mittel gegeben sein. Daß nun die Seele aus ihrer innersten Anlage nach der Teilnahme am höchsten Gute und Glücke strebt, dafür spreche das allgemeine Bewußtsein. Nur ein Wahnsinniger könne daran zweifeln [2]).

Soll aber, so folgt Bonaventura hieraus, dieser Trieb und diese Anlage befriedigt werden, so müsse die Seele unsterblich sein. Denn vollkommenes Glück setze Sicherheit im Besitze voraus; der bevorstehende, mögliche Tod würde aber eine stete Furcht vor dem Verlust des Glückes verursachen [3]).

Noch ein anderes Argument konstruiert Bonaventura aus der Tatsache des Glückseligkeitstriebes. Ist nämlich, so führt er aus, die Seele zur Teilnahme am höchsten Gute bestimmt,

[1]) Vgl. Arist. Eth. III. c. 1. [2]) II d. 19. l. c.: „Nullus de eo dubitat nisi cuius ratio est omnino perversa."

[3]) Ein ähnlicher Beweis findet sich auch Brevil. Vit. P. II, c. 9.

worin ihr höchstes Glück offenbar besteht, so ist sie auch fähig, Gott in sich aufzunehmen und zu besitzen „capax Dei". Da dieser aber das höchste Gut ist, so kann sie nur fähig sein ihn zu besitzen, wenn sie ihm ähnlich ist. Letzteres aber wäre sie nicht, wenn sie sterben müßte[1]).

Die vierte Art von Beweisen gewinnt Bonaventura aus einer Reflexion über das Wesen der Seele und ihre Tätigkeit im Vergleich zu den Tätigkeitsäußerungen anderer erschaffener Wesen.

Keine Kraft, sagt er, in der geschaffenen Körperwelt könne auf sich selbst reflektieren. Die Seele aber, indem sie sich erkennt und liebt, gehe auf sich selber zurück. Darum sei sie etwas Unvergängliches und Immaterielles. Dieser Gedanke findet sich auch bei Aristoteles, wenn auch noch unentwickelt und ohne die strikte Folgerung, daß die Selbsterkenntnis ein Argument für die Unsterblichkeit sei.[2]).

Auf die Gültigkeit der Voraussetzungen für die Argumentation gehen wir hier nicht weiter ein.

Des Ferneren bemerkt unser Scholastiker in aristotelischem Sinne, die Seele werde um so selbständiger und kräftiger, je unabhängiger sie vom Körper sei. Dies finde man besonders bei den Greisen bestätigt, deren Körper gebrechlich sei, während der Geist immer einsichtsvoller würde. Bei ihnen finde man Weisheit und Klugheit. Daraus folge, daß die Körperkräfte mit der Zeit abnehmen, die geistigen aber sich mehren. Dies spreche aber für die Unsterblichkeit der Seele.

Auf diesem vierten Beweise baut sich der fünfte auf. Derselbe knüpft zunächst an die aristotelische Auffassung der „Geister" bzw. des Intellektes an. Bonaventura sagt nämlich, daß jeder Geist, der in seiner Tätigkeit an den Körper gebunden ist, auch mit dem Körper untergehe. Die Seele aber habe eine eigene, vom Körper unabhängige Tätigkeit, das Erkennen[3]). Da

---

[1]) Ibid. in concl.: „Si mortis termino clauderetur". Vgl. Aug. XIV De Trin. Dei. c. 8. n. 11. Cassiodor: De anima c. 8. u. Lib. De Spir. et anima c. 18. „non enim poterat esse imago et similitudo si mortis termino clauderetur."

[2]) Ibid.: Vgl. Arist. De anima 438 a 3, 22; *„ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.*

[3]) Vgl. u. a. II d. 17. a. 2. q. 2. ad 6. „Intellectus nullius partis corporis est actus."

sie in ihrer intellektiven Tätigkeit an kein Organ gebunden ist, so schließt nun unser Scholastiker, ginge die Seele auch nicht mit dem Leibe zugrunde.

Auch hier begegnen wir wiederum dem Gedanken, daß das Wesen der Seele vorzüglich in dem Intellekte aufgehe.

Die Seele selber nun, getrennt vom Leibe, kann nach Bonaventuras Ausführungen nicht sterben, weil sie keiner Veränderung fähig ist und keine gegensätzliche Elemente in sich birgt[1]).

Auf der Verschiedenheit der Natur der innerlich psychischen und der äußern körperlichen Tätigkeit bauen sich endlich die beiden letzten Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Zunächst entwickelt Bonaventura einen Gedanken, der wiederholt bei ihm zum Ausdruck gelangt, und den auch Augustin in seiner Seelenlehre verwendet. Die Seele erkenne nämlich die Wahrheit und nehme deren geistige Bilder in sich auf. Zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten müsse aber eine Proportion bestehen. Da nun die Wahrheit ewig und unveränderlich ist, folgert Bonaventura, so müsse auch die erkennende Seele diese Eigenschaften haben. Hierbei beruft er sich selber auf eine Stelle in den Soliloquien Augustins[2]). Bei dem andern Argumente lehnt er sich mehr an Aristoteles an. Während die körperlichen und sinnlichen Kräfte, so hören wir in demselben, durch ein Zuviel oder Zuwenig geschwächt und beeinträchtigt werden und nach einer Seite hin und auf Kosten einer andern gesteigert werden können, so vermag die Seele unterschiedslos

[1]) „Quia contrarietatem non habet.“ Hier läßt Bonaventura seine Lehre von der Materialität der Seele offenbar außer Betracht. Sie hätte ihm wohl Schwierigkeiten bereitet zur Aufrechterhaltung der Unsterblichkeit. Übrigens hat er gerade in jenem Zusammenhange der Lehre von der Materialität der Seele letzterer Leidensfähigkeit und Veränderlichkeit zugesprochen. Denn dieses galt ihm als ein Argument für die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Die Materie selber ist das Prinzip der „contrarietas“. Dies führt besonders Dominicus Gundissalinus aus. Vgl. De Unitate p. 5. ed. Correns: Materia enim contraria est unitati. Vgl. auch Avencebrol, Fons Vitae: II, 23, p. 67, 20: materia facit contrarium eius quod facit una. So ist die Contrarietas der Gegensatz zur Unitas (Einfachheit). — Über die Bedeutung des Begriffes „contraria der Seele“ bei Plato vgl. Republ. X tom. 2. gegen Ende. Es sind dies nach Plato die Last r; vgl. Augustin De Imm. an. c. 11. n. 18.

[2]) Vgl. Soliloq Lib. II c. 2.

und unbeschadet ihrer Erkenntniskraft das Höchste und das Niedrigste zu erfassen [1]). Daraus dürfe die Unvergänglichkeit der Seele gefolgert werden.

Wir bemerken zum Schlusse dieses Abschnittes, daß wir die Beweise zum großen Teil den „opposita" der betreffenden Quaestio (19) und nicht der Conclusio entnommen haben. Wir durften dies aber, weil sich in diesen opposita gegen die vorausgehenden fingierten „objectiones" die Ansicht Bonaventuras unzweifelhaft mit ausspricht.

Vergleichen wir die einzelnen Beweise untereinander, so werden wir dem moralischen und dem ihm verwandten Glückseligkeitsbeweis die größere Bedeutung zuschreiben müssen. Bei den übrigen fehlt mehr oder weniger die Begründung oder der Beweis von der Richtigkeit und Gültigkeit der Voraussetzung. Indem Bonaventura selber den Glückseligkeitsbeweis für den schlagendsten hält, verrät er uns die seinem großen Gewährsmanne Augustin und ihm selber eigentümliche Höherschätzung der inneren Erfahrung über die Verstandeserkenntnis. Auf das hierdurch angedeutete Problem der Verstandes- oder der Willenssuperiorität in der höheren Seelenstufe können wir in diesem Zusammenhange nicht weiter eingehen.

14. Leben und Tätigkeit der Seele nach dem Tode.

Bei der Frage über das Leben und die Tätigkeit der Seele nach dem Tode kommen für Bonaventura hauptsächlich zwei Punkte in Betracht. Zunächst ob die Seele nach dem Tode sinnlicher Affekte fähig sei, und dann, wie sich ihr Erkennen gestalte. Es handelt sich also nur um das sensitive und intellektive Vermögen oder Leben. Das vegetative ist von vornherein ausgeschlossen, wie überhaupt von einem Verhältnis dieser Seelenstufe zu den höheren kaum irgendwo mehr gesagt wird, als daß sie in den höheren enthalten sei. Wir sahen im vorausgehenden, daß Bonaventura besonders die intellektive Stufe betont, in ihr das Wesen der Menschenseele erblickt. Es kann dies nicht ohne gewisse Beeinträchtigung der darunter stehenden Vermögen geschehen.

---

[1]) II d. 19. a. 1. q. 1 in opp.; vgl. Arist. De an. III 429b 4—10 u. Aristoteleszitate in Bonav. sent. II S. 459. Anm. 9.

Die sinnliche Seele „anima sensitiva“ kann, wie Bonaventura ausführt, nach dem Tode eigentlich nicht mehr aktuell fortbestehen, da sie in ihrer Tätigkeit an die Organe des Körpers gebunden ist [1]. Wie wir auch aus dieser Ausdrucksweise ersehen können, stellt sich Bonaventura die Unsterblichkeit der Seele in echt aristotelischer Weise als Unsterblichkeit der anima intellectiva oder des νοῦς vor. Der Unterschied ist aber der, daß Bonaventura vegetative und sensitive Seele als Potenzen diesem νοῦς zuschreibt, während bei Aristoteles sich dies Verhältnis zwischen vegetativer und sensitiver Seele einerseits und dem νοῦς andererseits nicht in gleicher Weise bestimmen läßt. Bei Bonaventura steht eben die anima intellectiva für die Seelensubstanz.

Bonaventura erwähnt sodann in diesem Zusammenhange einen Satz des Cassiodor, nach welchem die Seele nach dem Tode bezüglich gewisser Sinne eine größere Tätigkeit entfalte [2]. Diese Meinung sei zu verwerfen. Ebenso eine andere, welche sich auf Augustin als Gewährsmann zu stützen suche. Nach dieser entsprängen nämlich die sinnlichen Seelenkräfte dem sensus communis, in welchem sie ursprünglich der Potenz nach begründet wären. Darnach würden sie erst durch die Organe differenziert. Nach dem Tode treten sie alsdann wieder in den sensus communis zurück, wo die Seele sich derselben gemeinsam als innerem Sinn („sensus interior“) neben dem Intellekte bediene. Es würde also nach dieser Meinung die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe mittelst des inneren Sinnes erkennen, was sie früher mittelst der äußeren sinnlichen Potenzen im Körper sich angeeignet hat [3]. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem sensus communis und den anderen Sinnen läßt Bonaventura unwidersprochen. Was aber die Tätigkeit der Seele nach dem Tode angeht, so stimmt er der Meinung bei, daß letztere sich unmöglich nach dem Tode noch der Sinne bediene. Auf einen

[1]) IV d. 50. p. 2. a. 1. q. 1.: Impossibile est, quodaliquo sensu utatur sive interiori sive exteriori quamdiu est separata. [2]) IV d. 50. 1. c.

[3]) Aug. XII super Gen. ad lit. c. 32. n. 60. u. c. 33. n. 64., ferner: Auctor libri „De spir. et anima c. 30. c. 9. n. 12., wo gelehrt wird, daß Potenzen und Kräfte der Seele mit dieser identisch wären.

Einwand Cassiodors hin, daß die Seele nach dem Tode des Menschen sehe und höre, sieht sich aber unser Scholastiker zum sonderbaren Auswege gezwungen, die inneren Sinne seien nichts anderes als der Intellekt selber [1]).

Wäre Bonaventura nur Philosoph, so wäre hiermit die Frage bezüglich des sensitiven Lebens der vom Leibe getrennten Seele erledigt. Das sensitive Leben scheint so sehr an den Körper gebunden, daß es kaum mehr als etwas Seelisches, d. h. als etwas der vernünftigen Seele Zukommendes, betrachtet werden könnte. Aber es handelt sich an erwähnten Stellen doch mehr von dem sensitiv aperzeptiven Leben, welches in direkter Beziehung zur Erkenntnis steht. Dem zur Seite geht aber noch ein anderes, das sinnliche Gefühls- und Empfindungsleben. Eine bestimmte Unterscheidung zwischen Gefühl und Empfindung, sollte man nun meinen, wäre bei den Scholastikern noch nicht zu finden. Doch ist bei einzelnen Vertretern derselben wohl unterschieden zwischen den verschiedenen Reizen und Tätigkeiten der Seele und den darauf folgenden Zuständen der Lust und der Unlust, des gesättigten oder unbefriedigten psychischen Tätigkeitsbedürfnisses oder psychischen „Vermögens", als gefärbte Zustände der Freude, der Trauer, des Schmerzes, der Hoffnung bzw. des Könnens oder der Kraft. Wir werden Belege hierfür auch bei unserem Scholastiker finden. Wir wollen damit keineswegs sagen, daß die Gefühlslehre in besonders weitem Umfange zur Ausführung gekommen wäre. Dazu fehlte es an der systematischen Behandlung dieses Punktes der Psychologie. Aber eine eingehende Untersuchung über dieses Thema würde sicher manches Interessante zum Ergebnis haben.

Doch kehren wir zu vorliegendem Thema zurück. Als Theologe sah sich Bonaventura gezwungen, die sensitive Tätigkeit wenn nicht als Empfindungs-, so doch als Gefühls- oder Affektsvermögen in der Seele nach dem Tode fortdauern zu lassen. Grund dazu war die Wiedervergeltungslehre in der herkömmlichen Auffassungsweise. Mit dieser hält Bonaventura dafür, daß die Strafe für die Sünden nicht nur in dem Verluste der ewigen Glückseligkeit bestehe, nach der die Seele von Natur

---

[1]) Vgl. IV d. 50 1. c.; Cassiodor L. d. anima c. 2.

aus notwendig strebe, sondern auch in der Zufügung eines Übels. Der Schmerz entsteht mit andern Worten in der Seele nicht nur aus der Erkenntnis, daß sie eines geliebten Gutes verlustig gegangen sei [1]), sondern auch aus einem tatsächlich zugefügten Übel. So, sagt er, habe Algazel die Strafe der Seele nach dem Tode aufgefaßt. Doch handelt es sich hierbei, wie eben angedeutet wurde, nicht um einen Schmerz, der aus einer wirklichen körperlichen Empfindung folge.

Bonaventura kennt und meint vielmehr eine andere Art, wie in uns Schmerz entstehen könne: aus Haß über gegenwärtige uns mißfallende Dinge [2]).

Es könne nämlich die Seele, wie die Theologen annehmen, durch natürliches Feuer gepeinigt werden; zwar nicht in der Weise, wie wenn sie mit dem Körper verbunden wäre, aber sie habe doch dasselbe Gefühl der Angst. Was Bonaventura hier ausmalt, ist das Gefühl des Schmerzes, der auf irgend eine äußere Anregung, Reiz oder auch auf eine Vorstellung hin entstehende innere Zustand. So faßt er die Strafen durch das Feuer nicht so auf, als ob die Seele durch Berührung mit ihm „brenne". Nicht in einem Empfindungs-, sondern in einem Gefühlszustand beruhe die Feuerstrafe. Dafür spricht auch die eigentümliche Erklärung Bonaventuras, welche uns die Möglichkeit einer derartigen „Affektion" der Seele nach dem Tode nahelegen soll.

Wie nämlich die Seele im Leben mit dem Körper, so führt er aus, substantiell verbunden war und in ihr die Gefühle der Zuneigung und der Freude ob dieser Verbindung lebten, so könne sie in ähnlicher Weise auch mit dem Feuer eine substantielle Verbindung eingehen. Aus dieser Verbindung aber entstünden in ihr Gefühle des Schmerzes und des Schauders „horror" [3]). So sei die sinnliche Strafe im Jenseits wohl möglich. Die Schwierigkeit, daß die Seele durch Feuer affiziert werde, schiene so nicht größer, als diejenige, daß sie mit dem Leibe in Verbindung trete [4]). Ähnlich, sagt er, leiden auch die ge-

---

[1]) „ex amore cum privatione amati", IV d. 44. p. 2. a. 3. q. 2.

[2]) Ibid.: Vgl. Aug. De Civ. Dei XIV. c. 15. n. 2.

[3]) IV d. 44 p. 2. a. 3. q. 1.

[4]) l. c. sicut anima in hominis conditione iungitur corpori ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale et ex illa coniunctione

fallenen Engel infolge der Verbindung mit einem Feuerkörper. Bonaventura bezeichnet dieses Leiden gleichsam als ein unbegründetes. „Die Seelen ängstigen sich und leiden, wo keine Furcht ist." [1])

Hier steht Bonaventura offenbar mehr unter dem Einfluß Platos. Körper und Seele erscheinen ihm wieder in ihrer großen Gegensätzlichkeit. Wie die Seele mit diesem Körper, unserem Leibe sich verbinde, so könne sie es auch mit einem andern. Die Gegensätze sind gleich groß. Diese Stelle steht somit in Widerspruch mit dem uns schon so oft begegneten neuplatonischen Gedanken, daß nur der menschliche Körper durch seine Harmonie und Komplexion des höchsten Einflusses fähig sei. Wir erinnern daran, daß Bonaventura in Konsequenz zu letzterem Gedanken auch die Ansicht zurückgewiesen hatte, daß der fünfte Körper sich mit unserm Leibe substantiell verbinde.

Von einer Einheit und Konsequenz kann hier, wie an so vielen andern Stellen bei unserem Scholastiker nicht die Rede sein.

Hinsichtlich des Erkenntnisvorganges bleibt, wie wir schon angedeutet haben, die Seele nach dem Tode auf den Intellekt beschränkt. Sie kann sich ja keines äußeren Sinnes mehr bedienen. Doch, sagt er, bleiben die in Verbindung mit den Sinnesorganen erworbenen Kenntnisse in ihr erhalten und zwar in der memoria intelligibilis, einem Vermögen der vernünftigen Seelenstufe [2]).

Bonaventura würde hierin mit der Mehrzahl der Scholastiker übereinstimmen. Doch wird diese Lehre von dem Erkenntnisvorgang nach dem Tode wieder durch eine andere von ihm ausgesprochene Meinung bedeutungslos gemacht. Wir

vehementer concipit ad corpus amorem; sic ligatur igni ut accipiens ab eo poenam et ex illa coniunctione vehementer concipit horrorem et per hoc et dolorem

[1]) Ibid: Quod iterum anima refugiat ignis calorem, qui per naturam nocere non potest et trepidet timore, ubi timor non est... vgl. Psalm 52, 6 Im Widerspruche hiermit steht ein anderer Satz desselben Zusammenhanges, wonach die Höllenstrafe in einer wirklichen Einwirkung des Feuers beruhe und nicht auf bloßer Einbildung der Schmerzen und des Übels. Doch wird die Einwirkung des Feuers auf die Seele im Anschluße daran in obigem Sinne erklärt. Es ist die auf theologischem Wege überkommene Anschauung, welche mit seiner philosophischen Reflexion wieder einmal im Widerspruch gerät.

[2]) IV d. 50. p. 2. a. 1. q. 1.

hören nämlich an einer Stelle im Kommentar zum zweiten Buche der Sentenzen, daß die Seele nach dem Tode eine Kenntnis nach Art der Engel habe [1]). Der Erkenntnisvorgang der Engel wird aber ähnlich wie auch derjenige Adams vor dem Sündenfalle als ein unmittelbarer charakterisiert, der durch „angeborene Ideen" und „einfache Anschauung" (Gottes) zustande käme [2]).

In dieser Darstellung der Erkenntnisweise der Seelen nach dem Tode haben wir die eigentliche Meinung Bonaventuras zu erblicken. Wir werden in der bereits wiederholt angedeuteten Untersuchung über die Erkenntnislehre bzw. Ontologismusfrage Bonaventuras sehen, daß diese Art der Erkenntnis sogar auch dem Menschen in diesem Leben zugeschrieben wird, wenn auch im Widerspruch zu anderen aristotelischen Ausführungen. Hier genüge jedoch das Gesagte.

15. Verschiedenheit der Seelen.

Nur kurz geht Bonaventura auf die Frage von der Verschiedenheit der Seelen ein. Er tritt einerseits als Schüler Augustins an dieselbe heran unter dem Einfluß der Prädestinations- und Gnadenlehre, andererseits aber verkennt er als Empirist und Aristoteliker auch die Einwirkungen nicht, welche die Seele von seiten des Körpers in gewissem Sinne bestimmen können. So gestaltete sich die Frage bei ihm zu einer zweifachen. Erstens wie die Seelen aus der Hand des Schöpfers hervorgehen, ob gleich oder verschieden, zweitens woher die verschiedenen Dispositionen und Fähigkeiten der Seele bezüglich einer und derselben Kraft, die bald in höherem, bald in schwächerem Grade sich in derselben Seele äußere, herzuleiten seien [3]).

Bezüglich des Entstehens der Seelen erwähnt er einen Satz Gregors [4]), wonach „die Natur die Menschen alle ähnlich zeuge". Dagegen entscheidet er sich unter Berufung auf den „Magister Sententiarum" für die wahrscheinlichere Ansicht,

---

[1]) II d. 1. p. 2. q. 3. q. 2. „Et quod plus est, anima separata modum intelligendi habet, quem habet angelus; et anima Adae habuit species innatas, ut etiam angelus

[2]) Angelus habet intellectum deiformem, unde habet sibi species innatas et videt aspectu simplici.

[3]) II d. 32. p. 777. dub. 6. [4]) Lib. 21. Moral. c. 15. n. 22.

daß eine „praecellentia“ unter den Seelen gleich bei der Schöpfung bestehe, d. h. daß die eine mit hervorragenderen Gaben ausgestattet würde, als die andere. Und zwar sei diese „praecellentia“ nicht vom Körper herzuleiten, sondern sie sei nur in der Seele begründet. Denn die Seele sei nicht wegen des Körpers da, wohl aber dieser wegen der Seele. Darum könne dieser sie nicht in der Weise von Anfang an bestimmen, daß dadurch der tatsächliche Unterschied zwischen den Seelen erklärt werden könnte. Die Verschiedenheit sei ferner auch nicht auf das Entstehungsprinzip der Seelen zurückzuführen, da sie aus Nichts entstünden, sondern diese Verschiedenheit beruhe lediglich auf einer Anordnung der göttlichen Weisheit[1]).

Des weiteren frägt sich Bonaventura, wodurch gewisse Eigenschaften der Seele, die Geistesschärfe z. B. „subtilitas ingenii“ und die Erinnerungsfähigkeit „habilitas ad memorandum“ bestimmt würden. Der Magister, so führt er aus, scheine dies alles lediglich in die Seele zu legen und von ihr allein abhängen zu lassen. Dem aber hält er die Tatsache entgegen, daß die Seele, die doch sich nicht in und mit der Zeit verändere, bald schwächer oder vergeßlicher sei, bald wieder schärfer zum Erkennen, „modo dementior est, modo ad intelligendum acutior“. Dies könne sie infolge ihrer Unveränderlichkeit nur unter Einwirkung des Körpers sein. Darum, sagt er, sei nicht zu leugnen, daß der Körper großen Einfluß auf die Ausübung jener Fähigkeiten haben könne, welche von ihrer Entstehung an in ihn gelegt sind. Eine gute Disposition könne so sehr vorteilhaft einwirken, während eine schlechte hemmend entgegenwirke. Darum, sagt Bonaventura an anderer Stelle, sei die Seele der Frau von Natur schwächer als die des Mannes. Sie erleidet den Einfluß ihres schwächeren Körpers und Geschlechtes[2]).

Für den Einfluß des Körpers auf die Seele sprechen unserem Scholastiker auch die Temperamente. Der Choleriker, so erwähnt er, werde für geistvoll gehalten, weil die Seele

---

[1]) II d. 32. l. c.: Dicendum, quod cum anima non sit propter corpus . . . ista praecellentia ex parte animae venit . . . non ratione principii ex quo, cum sit ex nihilo, sed ratione sapientiae Conditoris.

[2]) II d. 21. a. 2. q. 1.

durch die entsprechende Disposition des Körpers unterstützt würde [1]). Aus ähnlichen Gründen legt er der Seele der Choleriker an anderer Stelle eine größere Begierlichkeit und Leidenschaftlichkeit bei „concupiscentia [2]).

Diese kurzen Angaben über den Grund der Verschiedenheit zwischen den einzelnen Seelen werfen nochmals einiges Licht auf die Vorstellung Bonaventuras über die Beziehungen zwischen Seele und Körper. Die Seele vermag den Körper zu bewegen, zu beleben und zu „informieren". Der Körper aber kann die Seele in keiner Weise bestimmen. Sie ist von demselben vollständig unabhängig und kann durch ihn nur an der Ausübung ihrer Tätigkeiten gehindert werden. Wie dies möglich ist, erklärt Bonaventura nicht näher. Und doch hätte er es tun müssen, da er die vollständige Heterogeneität der Seele und des Körpers und die Unabhängigkeit ersterer von letzterem so scharf hervorhebt. Auch die neuplatonischen Elemente, welche er zum Ausgleiche dieses Gegensatzes in seine Seelenlehre aufnimmt, vermögen diese Lücke nicht auszufüllen.

Wir werden noch einmal in dem Abschnitt über die sensitive Seelenstufe auf diese Beziehungen zwischen Seele und Körper zurückzukommen haben. Wir verfolgen darum dieselben an dieser Stelle nicht weiter.

Hiermit sind wir am Schlusse des ersten, allgemeinen Teiles der Seelenlehre Bonaventuras angelangt.

Wir haben in demselben die Anschauungen des seraphischen Lehrers über Begriff, Wesen, Entstehen und Fortdauer der Seele, über ihr Verhältnis zum Leibe und den übrigen Formen in demselben, über ihr Leben nach dem Tode usw. kennen gelernt. Wir haben besonders auch den verschiedenartigsten philosophischen Einflüssen bei den einzelnen Ausführungen ein Augenmerk zugewendet und sind uns so bereits über die historische Stellung unseres Philosophen und Psychologen klar geworden. Diese Ergebnisse werden in den folgenden Abschnitten noch einzelne Ergänzungen finden. Es wird sich in denselben besonders der Einfluß der in Betracht kom-

---

[1]) Vgl. II d. 32. 1. c. [2]) II d. 33. a. 3. q. 2.

menden philosophischen Richtungen auf die Ausgestaltung einzelner Punkte der Seelenlehre zeigen.

Trugen nämlich die bisherigen Abschnitte den Charakter allgemeiner Bestimmungen der Seelenlehre Bonaventuras, so werden wir uns im folgenden mit den einzelnen Seelenstufen und Seelenkräften zu befassen haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Seelenstufen.

A. Verhältnis der einzelnen Seelenstufen und Seelenvermögen zur Seele.

Nach Aristoteles entwickeln sich vegetative und sensitive Seele unabhängig vom *νοῦς*, dem Prinzip der geistigen Tätigkeiten. Dies scheint zunächst der Auffassung strengster Seeleneinheit zu widersprechen. Trotzdem will sie Aristoteles gewahrt wissen. Nach ihm überläßt das niedere Vermögen seine Funktion dem höheren, sobald dies in Wirklichkeit übergegangen ist [1].

Aristoteles vermag dabei aber nicht recht zu erklären, wie der von außen in die Seele eintretende Intellekt mit den übrigen Seelenstufen zu einer substantialen Einheit sich verbindet [2].

Auf diesem Gebiete der Seelenlehre treten deshalb die an Aristoteles sich anlehnenden Scholastiker in ungelöste Schwierigkeiten ein.

Augustin zunächst und im Anschlusse an ihn die mittelalterlichen Platoniker faßten das Verhältnis der einzelnen Seelenkräfte zur Seele als ein weniger selbständiges auf. Sie sprechen von Tätigkeitsäußerungen des Seelenwesens. Der Begriff selbständiger, real von der Seele verschiedener Potenzen ist ihnen fremd [3].

Andererseits war gleich zu Beginn der peripatetischen Periode der Scholastik durch die wenn auch unrichtig ver-

---

[1] Vgl. Zitate und Ausführungen bei v. Hertling a. a. O. S. 126 und Zeller a. a. O. S. 499.

[2] Vgl. oben, S. 23—24.

[3] Vgl. Baumgartner Alanus de Insulis a. a. O. S. 91.

standene aristotelische Lehre von den Teilen der Seele die Frage nach dem Verhältnis der spezifisch verschiedenen Tätigkeiten zunächst zur Seelenzahl angeregt worden [1]).

Während man bisher in augustinischem Sinne an einer völligen, wenn auch mehr dynamischen Einheit der Seelenkräfte festgehalten hatte, so drohte jetzt die Trennung der Seele in mehrere voneinander unabhängige Substanzen durchzubrechen [2]).

Bonaventura selber geht bei dieser Frage der Seelenlehre ins einzelne ein [3]). An Lösungsversuchen unterscheidet er hauptsächlich drei. Die einen leugneten einen realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen ganz. Nur eine einzige Potenz nehmen sie in der Seele an. Was man sonst als Potenzen der Seele ausgibt, das halten sie für ebensoviele und untereinander verschiedene Akte dieser einzigen Seelenpotenz. Es ist dies die oben erwähnte Ansicht der Frühscholastiker. Auch Heinrich von Gent, ein Zeitgenosse Bonaventuras, vertrat sie noch [4]). Sogar nach Bonaventura und Thomas finden wir sie noch vereinzelt vor [5]).

Sie wurde dann schießlich von den Nominalisten wieder aufgefrischt. Bonaventura bemerkt, daß die Vertreter dieser Meinung sich auf Augustin zu stützen suchten [6]); jedoch, wie er meint, ohne Grund.

Andere nahmen zwischen der Seele und ihren Kräften wohl einen realen Unterschied an. Sie stützten sich dabei auf irgend ein Wort Hugos, das dieser in einem gewissen Büchlein über die Trinität schreibe: Liebe und Erkenntnis seien Formen des Geistes, durch welche dieser nicht ein „hoc aliquid“ wird, sondern durch welche er etwas erhält, das selber ein hoc aliquid ist [7]).

Doch faßten sie die einzelnen Kräfte oder Vermögen nur als Eigenschaften der Seele auf. Bei Hugo von St. Victor be-

[1]) Vgl. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittelalt. Bd. II H. 1. S. 15.

[2]) Vgl. Baumgartner a. a. O. S. 15 u. 16.

[3]) Vgl. II d. 24. p. 1. a. 2. q. 1.

[4]) Vgl. Heinrich v. G. Quodl. IV. q. 7.

[5]) Vgl. Richard v. Midletown S. I. d. 3. a. 2. q. 1.

[6]) Vgl. Augustin De Trinitate L. X. c. 11. u. 18.

[7]) Vgl. Bonav. Sent. II d. 24. l. c.

deuten sie, wie Ostler ausführt, Dispositionen der Seele oder auch Entfaltungen dieser[1]).

Dieser Richtung gehört auch Thomas an[2]). Bonaventura selber macht jedoch hier keinen Vertreter namhaft.

Auch Albertus Magnus und später Petrus von Tarantasia waren dieser Anschauung[3]).

Eine dritte vermittelnde Richtung scheidet die Vermögen der Seele streng von ihrem inneren Wesen. Aber der Unterschied sei nicht derart, wie die Akzidenzien von der Substanz sich unterscheiden. So sind sie, ohne selbständige Wesen zu sein, doch verschieden von der Substanz. Sie bilden ein Mittelding. Auch Bonaventura pflichtet dieser Auffassung bei[4]). Er folgt hierin, wie er selber sagt, seinen Vorgängern.

Tatsächlich ist wohl sein Lehrer Alexander v. Hales der erste gewesen, welcher sich in diesem vermittelnden Sinne äußerte[5]). „Die Potenzen der Seele sind nach ihm vom Wesen der Seele zwar zu unterscheiden, aber doch wiederum nicht als Akzidenzien zu fassen, sondern auf die Kategorie der Substanz zurückzuführen" [6]).

Bonaventura bezeichnet nun diese Auffassung als die „vernünftigere", ohne aber den beiden andern gegenüber eine entschiedene Stellung einzunehmen. Er bemerkt vielmehr, dieselben könnten nicht leicht mit zwingenden Gründen widerlegt werden[7]),

[1]) Vgl. Ostler: Die Psychologie des Hugo v. St. Victor. Beiträge z. Gesch. d. Ph. d. M. Bd. VI Heft 1. S. 92.

[2]) Vgl. Thom. Sent. L. 1. d. 3. q. 4. a. 2; S. theol. I. q. 54 a. 3; q. 77. a. 1. u. 3: „Potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales."

[3]) Vgl. Petr. v. T. Sent. 1. d. 3. q. 5. a. 2., vgl. dazu Schneider a. a. O. Heft 1. S. 37–39.

[4]) II d 24. l. c.: Cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae . . .. et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem, dicunt, quasdam animae potentias sic differe ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae . . .

[5]) Vgl. Alex. v. Hales: S. th. II. q. 65. m. 1; q. 21. m. 1.

[6]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 37.

[7]) II. d. 24. l. c.

doch läßt er es nicht an Gründen fehlen, welche die vernünftigere Ansicht gegenüber den andern stützen sollen.

Wenn die Potenzen nicht von der Seele real verschieden wären, so könnte man in der Seele ja nur von einer einzigen Potenz reden. Dem widerspreche aber die Erfahrung. Sie selber legt uns die Annahme mehrerer und voneinander verschiedener Potenzen nahe [1]).

Es ist wohl nicht unangebracht, hier einiges von den Ausführungen Bonaventuras über den Potenzbegriff wiederzugeben. Es handelt sich an der Stelle, auf die wir dabei Bezug nehmen, zunächst nur um Gedächtnis, Verstand und Willen. Man kann sich aber durch einen Vergleich mit dem soeben Ausgeführten leicht überzeugen, daß das in diesem Zusammenhange über die intellektiven Seelenpotenzen Gesagte allgemein gilt.

Erinnerungsvermögen, Verstand und Wille, so führt Bonaventura hier aus, sind als Potenzen der Seele zwar konsubstantial, aber dennoch seien sie als selbständig zu bezeichnen. Man müsse sie als der Seele konsubstantiale Vermögen auffassen, da die Seele nur deshalb eine geistige Substanz genannt werden kann, weil sie Selbstbewußtsein und freies Erinnerungsvermögen hat [2]).

Da diese Potenzen ferner bei ihrer Tätigkeit gleichsam aus der Seele heraustreten, werden sie auf das genus der Substanz zurückgeführt [3]).

Das Verhältnis der einzelnen Seelenstufen untereinander bestimmt Bonaventura, wie wir bereits oben andeuteten, in un-

---

[1]) Vgl. II d. 24. l. c. u. I. d. 3. p. 2. a. 1. q. 3.

[2]) I. d. 3. q. 2. a. 1. q. 3. in c; ... quod anima sit substantia spiritualis hoc ipso quod est sibi praesens et sibi coniuncta habet potentiam ad memorandum et intelligendum se. Unde istae potentiae animae sunt substantiales et sunt in eodem genere per reductionem, in quo est anima ... Attamen quoniam egrediuntur ab anima: potentia enim se habet per modum egredientis, non sunt omnino idem per essentiam.

[3]) I. d. 3. l. c.: Uno modo convenit nominare potentias animae ... ut dicunt facilitatem, quae dicit modum potentiae existendi in subjecto sicut ingeniositas et tarditas. Alio modo ... prout dicunt ordinem substantiae ad actum, qui est mediante aliqua proprietate accidentali, ut potentia syllogizandi ... Contigit iterum ... ut immediate egrediuntur a substantia ut haec tria, memoriam, intelligentiam et voluntatem ... Diese dritte Art: reducitur ad genus substantiae tamquam substantialis differentia.

mittelbarem Anschlusse an Aristoteles. Wie das Dreieck im Viereck und dieses wieder im Fünfeck enthalten sei, so sei auch das vegetative Vermögen im sensitiven und dieses wieder im intellektiven enthalten [1]).

Daß bei Aristoteles die Einheit der Seele gefährdet wird durch das Eintreten des Intellektes von außen her, gibt Bonaventura nicht zu. Er ist vielmehr der Ansicht, daß Aristoteles an der betreffenden Stelle mit dem Intellekte die ganze Seele gemeint habe [2]).

So viel über das Wesen und das Verhältnis der einzelnen Seelenvermögen untereinander. Gehen wir jetzt zu deren Tätigkeitsbereich im einzelnen über.

B. Tätigkeitsbereich der einzelnen Seelenstufen.

a) Die vegetative Seele und ihre Funktionen.

Wir wissen, daß die menschliche Seele nach der Lehre Bonaventuras nicht gleich beim Beginne der fötalen Entwickelung mit dem zu gestaltenden Organismus in Verbindung tritt. Es liegt für uns deshalb der Schluß nahe, daß der Seele speziell nach ihrer unteren Seite hin ein ziemliches Gebiet substantialer Wirkung abgesprochen wird. Dem ist aber nicht so. Auch hier verschlingen sich aristotelische, platonische und neuplatonische Elemente in eigentümlicher Weise.

Das vegetative Vermögen bezeichnet Bonaventura zunächst als die unterste Seelenstufe, auf welcher die Seele selber mit dem Körper in Verbindung tritt. Dies geschieht durch Vermittelung des spiritus vitalis [3]). Die Tätigkeit der vegetativen Seele wird sodann in eine dreifache eingeteilt. Sie ist eine ernährende, vermehrende und erzeugende [4]).

[1]) II. d. 31. a. 1. q. 1. ebendaselbst S. 740. Anm. 9. Citat aus Aristoteles de anima.

[2]) II. d. 31. l. c. ad 2: Ad illud quod obiicitur, quod solus intellectus intrat ab extrinseco, dicendum, quod ibi vocatur intellectus substantia intellectiva, et quia eadem est substantia intellectiva et sensitiva hominis, ideo per hoc non excluditur sensitiva hominis sed sensitiva brutalis.

[3]) S. oben S. 37. Anm. 1. Über die Lebensgeister vgl. Costa Ben Luca, De Differentia animae et spiritus, Barach, Innsbruck 1878.

[4]) II. d. 30. a. 3. q. 2. u. Breviloquium vitae, Pars II. c. 9: Ideo potentiam habet vegetativam et sensitivam et intellectivam, ita quod per poten-

Die ernährende Kraft der Seele hat nach Bonaventura die Aufgabe, die Speisen umzuwandeln, damit sie in die Substanz des Fleisches übergehen. Sie hat überhaupt für die Erhaltung des Organismus zu sorgen [1]). Die Nahrung kann nun, wie Bonaventura im Anschluß an die Naturphilosophen und Ärzte ausführt [2]), „der Art und der Materie nach" umgewandelt werden. Der Art „species" nach ist jenes Fleisch (aus der Nahrung) umgewandelt, welches die aktive Fähigkeit hat, selber wieder Nahrung in die Natur des Fleisches umzugestalten. Das Fleisch, das nur der Materie nach aus der Nahrung gebildet wurde, vermag dies nicht [3]).

Im ersteren Sinne kann die ernährende und die erhaltende oder vermehrende Kraft die Nahrung nicht umgestalten. Sonst würde der Mensch ins Unendliche wachsen. Die ernährende Kraft der Seele wandle darum die Nahrung nur der „Materie nach" in ein Fleisch um, „das fließt und sich wieder auflöst" [4]).

Unter dem Wachstumsvermögen versteht Bonaventura jene Kraft der vegetativen Seele, welche den Körper zur Vollendung ausdehnt. Ihre Tätigkeit hört auf, wenn der Körper eine der Seele entsprechende Vollkommenheit erreicht hat.

---

tiam vegetativam generat, nutrit et augmentat, generat ut quid, nutrit ut quale, augmentat ut quantum.

[1]) IV. d. 12. p. 1. a. 2. q. 1. u. 3; II. d. 30. a. 3. q. 1. u. 2: Et sic aliquid de alimento potest converti in veritatem humanae naturae mediante vi nutritiva et augmentativa, quae ordinantur ad complendam corporis fabricam, quae inchoata fuit mediante vi generativa, cui competit operari quousque anima infundatur et ex tunc sequitur operatio nutritivae et augmentativae ad conservandum et complendum corpus.

[2]) Avicenna I. Canon Fen doctr. 4. c. 1.

[3]) II. d. 30. l. c.: Et vocat carnem secundum speciem illam, quae habet vim activam et potentiam convertendi alimentum in carnis naturam; carnem vero secundum materiam vocat illam, quae sic est caro ut tamen non possit aliquid in carnem convertere propria virtute . . . et ita caro secundum speciem solum est a generantibus sive mediante generativa (vi), quamvis caro secundum materiam scil. quae fluit et refluit possit esse mediante nutritiva (vi).

[4]) II. d. 30. l. c.: Virtus nutritiva et augmentativa non convertit alimentum in carnem secundum speciem, sed secundum materiam, quia sic aliter esset, tunc nunquam staret augmentum, cum augmento enim carnis cresceret et virtus augmentandi.

Die Vollkommenheit und Ausbildung des Körpers hängt mithin ganz von der Vollkommenheit, der Anlage der Seele ab [1]).

Hat der Körper diese Vollendung erreicht, dann kann im Menschen nichts mehr „spezifisch“ umgewandelt werden, oder das humidum radicale hört auf, sich auszudehnen. — Was ist unter letzterem zu verstehen? Bonaventura stellt sich darunter wohl eine oder die einzig substantiale Lebenskraft im Organismus vor, welche in Verbindung zu bringen ist mit dem Fleische, das der Art nach verwandelt ist und wiederum anderes Fleisch in dieser Weise umwandeln kann [2]). Durch dieses wird das Kind mit den Eltern verwandt. Es ist die Teilnahme an der Lebenskraft der Eltern. Wäre die „ernährende Feuchtigkeit“ [3]) bei der Zeugung das Vorherrschende, dann wäre das Geborene mehr mit der Pflanze oder mit dem Tiere verwandt, von welchen die Nahrung genommen ist [4]).

Hiermit ergibt sich uns bereits die Bedeutung der erzeugenden Kraft; diese gilt als die die species erhaltende und fortpflanzende Kraft der vegetativen Seele. Mit der Verschwendung oder dem Verluste dieser Kraft wird ferner auch das Leben abgekürzt, was bei Verlust des humidum nutrimentale nicht der Fall ist [5]). Doch die Seele selber wohnt, wie wir wissen, nicht vom ersten Augenblicke der Konzeption an im neuen sich entfaltenden Organismus. Wie gestaltet sich darum hier das Verhältnis zwischen der vis generativa des Zeugenden und den ersten Formen des neuen Organismus?

Die theologische Lehre von der Erbsünde ist es, welche unsern Scholastiker bestimmt, sich mit dieser Frage eingehend zu befassen.

---

[1]) I. d. 17. p. 2. q. 4: Augmentum stat ... quando corpus perfectum est secundum quod congruit perfectioni animae.

[2]) S. oben S. 85.

[3]) Humiditas nutrimentalis.

[4]) II. d. 30. a. 3. q. 1: Si solum esset proles de superfluitate cibi patris nec esset vera generatio ... nec esset vera cognatio, immo magis attineret homo porco, de quo sumptum est nutrimentum.

[5]) II d. 30. l. c.: Cum videamus, hominem ex coitu attenuari et ex frequentatione talis actus, mortem accelerari, videtur, quod non solum in semine fiat superflui emissio, immo quod etiam alicuius humidi radicalis.

Wenn die Erbsünde wirklich als Schuld auf alle Menschen von Adam übergeht, dann müssen, so schließt Bonaventura, alle Menschen der Substanz nach in Adam selber gewesen sein [1]. Er verwirft darum die Ansicht, nach der eine übernatürliche Kraft den Körper seiner Substanz nach erschaffe [2]. Auch der fünfte Körper könne das Entstehen des menschlichen Körpers nicht bewirken, „obwohl viel davon in demselben enthalten sei". Denn dieser könnte den Menschen nicht von innen heraus aufbauen, sondern nur von außen [3].

Ebenso wendet er sich noch gegen zwei Ansichten, die er für einseitig hält. Es handelt sich dabei um die Frage, ob lediglich etwas von der Substanz des Zeugenden auf das Erzeugte übergehe, oder ob auch von dem Überfluß der Nahrung bei der Zeugung mitgeteilt würde [4].

Zwischen den zwei entgegengesetzten Meinungen versucht Bonaventura eine Synthese. Der Same setze sich aus der Substanz des Zeugenden zusammen und aus dem Überfluß des Körpers [5].

Von der Substanz unseres Körpers sei somit etwas bereits in Adam gewesen. Aber auch vom humidum nutrimentale sei etwas von Adam auf seine Nachkommen übergegangen [6].

Wenn Bonaventura das humidum radicale auch aus der aufgenommenen Nahrung entstehen läßt, wenn er es mithin auch als etwas konkret Materielles denkt, so geht doch aus diesem Zusammenhange hervor, daß es sich andererseits zu einer reinen Fähigkeit verflüchtigt. Er sagt nämlich, in der erzeugenden Kraft sei wie in der ernährenden eine doppelte Feuchtigkeit anzunehmen, das hnmidum radicale und eine gewisse Materie. Letztere ist auf jeden Fall das nicht Substantielle. Vom humi-

[1]) II. d. 30. l. c.

[2]) II. d. 30. l. c. [3]) l. c.

[4]) Vgl. hierüber Augustin, De Vera Religione c. 42. n. 79: Ex uno semine ...

[5]) II d. 30. l. c.: Proles non tantum est de superfluitate alimenti sed etiam de veritate generantis.

[6]) II. d. 30. l. c: Necesse habemus viam mediam ... tenere ... quod aliquid de superfluo nutrimenti transit in semen, nec tamen omnino ... immo aliquid est ibi de humido radicali.

dum radicale und von diesem nicht substantialen Materiellen ließ Adam nun etwas auf seine Kinder übergehen. Aber nun wird für das humidum radicale in gleichem Zusammenhange der Ausdruck ratio seminalis gebraucht. Diese, so heißt es, und eine gewisse Materie gehen vom Zeugenden auf das Erzeugte über. Die ratio seminalis wird dabei näher erklärt als die Potenz, eine andere Natur in die eigene umzuwandeln, diese reicht zur Zeugung und Fortpflanzung aller hin, wenn ihr das gegeben wird, worin sie sich vermehren kann [1]). Der Begriff des humidum radicale ist somit ein doppelter und zweideutiger.

Wie kommt nun aber eine Form in den neu zu gestaltenden Organismus nach der Konzeption? Wie denkt sich Bonaventura dessen Entwickelung vor dem Eintreten der Seele?

Hier findet die bereits erwähnte Lehre von den Keimformen auch auf den menschlichen Körper Anwendung.

Der menschliche Körper, so führt Bonaventura aus, ruht keimartig stets in dem ihm vorausgehenden und wird deshalb nie zur Wirklichkeit geführt, wenn nicht die äußere tätige Kraft „eduzierend" einwirkt [2]). Diese tätige Kraft, welche er auch „vis formativa" (gestaltende Kraft) nennt [3]), wird in auffallender, ganz materialistischer Weise als eine Kraft der Seele des Zeugenden bezeichnet, welche das Erzeugte bewegt und dessen Tätigkeitsprinzip bildet [4]). Dieselbe, erklärt er weiter, ruht im Samen und wird mit diesem übertragen, wie die Kraft des Bewegers zugleich mit dem abgeworfenen Stein getragen

[1]) II. d. 30. 1. c.: In ipsa (vi generativa) est aliqua humiditas radicalis et etiam aliqua fluens et refluens, et in generatione prolis una currit cum alia. Transmisit igitur Adam, quando generavit primum filium, aliquid de illa radicali humiditate et illud modicum ... fuit commixtum . , . Si igitur filius Adae in generando prolem similiter aliquid descindebat de suo humido radicali, necesse erat, quod aliquid transmitteret de eo, quod sumserat a patre et sic deinceps... ibi erat aliquanta materia et ratio seminalis sive potentia convertendi ad se aliam naturam, ita ut sufficeret ad omnium procreationem, addito sibi illo, in quo posset se multiplicare.

[2]) II. d. 8. p. 2. a .2. p. 1. ad 3: Nunquam educitur (corpus humanum) nisi concurrat virtus agentis exterioris, quae residet in lumbis viri et matrice mulieris.

[3]) IV. d. 36. a 2. q. 1. ad. 4.

[4]) II. d. 31. a. 1. q. 1: Transfunditur virtus (animae) quae movet et regit et operatur usque ad formae inductionem.

wird. Deren Tätigkeit aber hört, wie wir bereits wissen, auf, wenn die Seele in den organisierten Körper einzieht [1]).

Außer dieser gestaltenden Kraft nennt Bonaventura noch andere Kräfte, teils mehr materielle, teils mehr geistige, welche mit dem Samen in den neuen Organismus übergehen. Es sind dies die Wärmekörper (calores) und die Geister (spiritus), welche das Fleisch zum Fühlen disponieren [2]).

Man beachte, wie sehr Bonaventura noch unter neuplatonischem Einfluß steht. Er läßt sogar von der Seele des Zeugenden Kräfte sich ablösen, die in dem neuen Körper als eine Art Teilsubstanz wirken.

Und doch wissen wir, wie energisch er an anderer Stelle die absolute Einfachheit der Seele verficht. Aber wenn die vis generativa dem Tätigkeitsbereiche des vegetativen Seelenvermögens zugehören sollte, und wenn andererseits die Seele selber nicht beim ersten Entstehen des Fötus in diesen eintrat, dann mußte sich dieser Widerspruch notwendig ergeben.

b) Die sinnliche Seele.

α) Äußerer und innerer Sinn. Gemeinsames.

Die Verbindung zwischen der äußeren Körperwelt und der Welt des Verstandes und der Ideen wird durch die Sinne hergestellt. Bei diesen haben wir zu unterscheiden zwischen dem körperlichen Organe und der inneren sensitiven Seelenkraft. Der körperlichen Organe bedient sich die Seele gleichsam als Tore, durch welche die Außenwelt, der „Makrokosmos", in des Menschen innere Welt „Mikrokosmos" einzieht [3]).

So bildet die sinnliche Wahrnehmung oder der Sinn eine Stufe der Erkenntniskraft [4]).

Des näheren unterscheidet Bonaventura beim Wahrnehmungsvorgange das Subjekt, welches den Eindruck empfängt,

---

[1]) II. d. 31. l. c.: Potest tamen ibi esse virtus animae patris, quae quidem est in semine, sicut in subjecto deferente, sicut virtus motoris defertur simul cum lapide projecto. Vgl. hierzu Arist. De Gen. animalium II. c. 3.

[2]) Vgl. II. d. 31. a. 1. q. 1.

[3]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum c. II. n. 3.

[4]) I. d. 16. q. 2.: Triplex est vis cognitiva ... sensus exterior, imaginatio et intellectus.

das zwischen Körperwelt und Sinnen vermittelnde Medium und das Objekt. Vom Objekt selber wird bei der Wahrnehmung durch das Medium ein Bild (similitudo oder species) dem Sinne übermittelt[1]).

Es darf nun nicht verschwiegen werden, daß einige Stellen bei Bonaventura für die Auffassung sprechen, als ob beim Wahrnehmungsvorgange entsprechende Teile vom Objekte sich loslösten und wirklich in das Organ oder den äußeren Sinn eintreten würden. So, sagt er, treten durch das Auge leuchtende und farbige Körperchen ein. Durch den Tastsinn hingegen die festen Erdkörper und durch die drei übrigen Sinne, die „sensus intermedii“: die Wasserkörper (in den Geschmackssinn), die Luftkörper (in den Gehörsinn) und die Dunstkörper (in den Geruchsinn)[2]). Wir dürfen jedoch aus dieser Stelle nicht zu viel schließen. Bonaventura bezeichnet nämlich in anderem Zusammenhange das durch die Sinne eintretende Bild in unzweideutiger Weise als ein immaterielles[3]).

Auch hier will deshalb Bonaventura wohl auch nicht mehr sagen, als daß Licht und Farbe das Objekt des Auges, Härte und Dichtigkeit Objekt des Tastsinnes seien usw.

Wir sprachen soeben von einem Medium, das beim Sinneseindruck das vermittelnde Zwischenglied bildet zwischen äußerem Objekt und Sinn. Darunter können wir ein zweifaches verstehen. Einmal ein der neuplatonischen Verbindungs- oder Medienlehre sich einreihendes Glied. Die Medien bilden so einen notwendigen

[1]) It. M. in D. c. II: Intrant (sensibilia exteriora) non per substantiam sed per similitudines suas primo generatas in Medio.

[2]) Vgl. It. M. in D. c. 2. n. 3: „Per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata. Per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia ut per gustum aquea, per auditum aerea, per odoratum vaporalia, quae habent aliquid de natura humida, aliquid de aerea, aliquid de ignea seu calida sicut patet in fumo ex aromatibus resoluto. Vgl. ferner: De Reductione artium. n. 8: (similitudo) egreditur ab objecto sicut proles a parente.

[3]) Vgl. u. a. In Hexaemeron Coll. XI. 23: Et hoc est mirabile, quomodo talis species generatur, quia non de materia, quia cum non dicat essentiam, sed modum essendi sufficit, ut habeat principium originativum... ferner II. d. 8. p. 2. a. u. q. 3. in. c.: Cum videamus speciem ab objecto speculo sensibiliter separari non posse.

Faktor bei jeder Sinneswahrnehmung. Ohne sie könnte ein Einwirken der Außenwelt auf die sinnliche Seele nie zustande kommen. Es sind dies die bereits früher erwähnten Wärmekörper und Lebensgeister [1]).

Andererseits werden auch die z. B. bei der Geruchsempfindung vom Körper der Außenwelt sich loslösenden und zum Sinnesorgane hinströmenden Körperchen Medien genannt. Endlich gibt uns eine Stelle im Itinerarium zum Schlusse Anlaß, daß Bonaventura überhaupt ein Medium annahm, welches das Abbild des Sinnesobjektes der Außenwelt in das äußere Sinnesorgan hinleitet, übermittelt. Die Natur dieses Mediums wird nicht näher bestimmt [2]).

Das Sinnesorgan selber verhält sich beim Empfindungsvorgang passiv. Aktiv tritt dann eine gestaltende Kraft der Seele hinzu, welche den Aperzeptionsvorgang zu einem sinnlich-seelischen gestaltet [3]). Diese Kraft selber wird als sinnliche bezeichnet [4]). Der Vorgang im Organe erscheint so als ein einziger Akt, als ein „opus coniunctum" [5]). Das Organ selber könnte das Bild nicht behalten. Dies tut der innere Sinn [6]). Gemeint ist dabei der noch zu besprechende Gemeinsinn bzw. auch die Einbildungskraft [7]). Ersterer tritt beurteilend zu dem

---

[1]) Vgl. II. d. 15. a. 1. q. 3: Calor enim et spiritus sunt instrumenta virtutis sensitivae ... per subtilius corpus agitat (anima) vigorem sentiendi. Über die Lehre der Scholastik von der zwischen Seele und Körperwelt vermittelnden Kraft vgl. Schneider a. a. O. S. 92 u. 93.

[2]) Vgl. Itiner. Ment. in Deum c. II.: Intrant inquam non per substantias suas, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in organo exteriori et de organo exteriori in interiori, et de hoc in potentia apprehensiva et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum, quae exterius anima apprehendit.

[3]) IV. d. 50. p. 2. a. 1. q. 1: In potentia sensitiva ... activa potentia est ex parte animae, passiva ex organo.

[4]) II. d. 8. p. 1. a. 3. q. 2. ad 7.

[5]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 4. Über äußere und innere Sinne bei Aristoteles und bei den Arabern vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalt. II. 637.

[6]) II. d. 8. p. 2. a. u. q. 3.

[7]) S. weiter unten.

partikulären Sinneseindruck hinzu [1]). Durch sein Urteil setzt der Gemeinsinn das Bild in Beziehung zum Objekte der Außenwelt [2]). Dies geschieht aber nicht ohne Irrtum [3]). Weil aber der einzelne Sinn sich rein passiv und aufnehmend den äußeren Objekten gegenüber verhält, so kann er selber nicht irren [4]).

Damit der Sinn endlich eine entsprechende Empfindung auslöse, muß das aufnehmende Organ in gehöriger Disposition sein und der Eindruck auf das Sinnesorgan darf weder zu stark noch zu schwach sein. „In den Extremen trauert der Sinn" [5]). Und die innere Kraft muß sich sodann den Eindrücken auch mit der nötigen Aufmerksamkeit zuwenden [6]).

Merkwürdigerweise spricht Bonaventura auch von Sinneseindrücken, welche nicht mit Bewußtsein verbunden sind [7]). Es sind das Eindrücke auf das äußere Organ. Die innere Kraft wende sich in diesem Falle aber dem Sinneseindrucke, dem Bilde im Organe nicht zu [8]).

[1]) IV. d. 12. p. 1. dub. 1: Cum tactus apprehendit partitionem et numerum partium sicut sensatum commune et per se et sensus communis necessario sequatur ad completam apprehensionem sensus particularis, non posset hoc esse sine deceptione... Wir machen hier kurz auf den Unterschied zwischen den einzelnen Sinnesobjekten aufmerksam. Dieser ist nach Bonaventura ein dreifacher. Er unterscheidet: 1) ein objectum per se, 2) ein objectum per accidens, und 3) ein objectum per se et primo. Beim Auge ist beispielsweise das „Weiß" oder „Schwarz" das objectum per se. Das Ding oder der Gegenstand selber, an dem wir die Farbe wahrnehmen, bildet das objectum per accidens. Erstes und ursprüngliches Objekt des Auges „per se et primo" ist das Leuchtende, die Leuchtkraft des Körpers selber „sicut dicimus videre lucidum". Das objectum per se sei immer wahr. Bezüglich des akzidentellen Objektes aber irre der Sinn häufig. Und zwar deshalb, weil er nicht auf das Wahrnehmungsgebiet beschränkt bleibt. Im Urteil, durch welches das akzidentelle Objekt zustande kommt, liegt der Grund zum Irrtum. Vgl. III. d. 23. a. 1. q. 3.

[2]) II. d. 25. p. 2. q. 6: De Reductione Artium n. 8: Cum unitur (similitudo cum organo) nova fit perceptio et per illam perceptionem fit reductio ad objectum mediante similitudine illa. [3]) IV. d. 12. l. c. [4]) II. d. 8. l. c.

[5]) Itin. Mentis in Deum c. II.: Sensus tristatur in extremis.

[6]) II. d. 8. p. 2. a. u. q. 3: Quando phantasmata existentia internis offeruntur forti oblatione ipso virtuti interiori, vel virtus interior fortiter illis intendit.

[7]) cf. De Reductione artium n. 8.: Et licet non semper objectum sentiatur, semper tamen, quantum est de se, gignit similitudinem, cum est in sua completione. [8]) ibidem.

Diesen allgemeinen Erörterungen über die sinnliche Seelenstufe sei noch beigefügt, was Bonaventura über den Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis sagt. In Anlehnung an Aristoteles führt er aus, der Intellekt richte sich auf das Allgemeine, der Sinn aber auf das Einzelne [1]). Der Sinn ist mithin in seiner Tätigkeit beschränkt, der Intellekt aber nicht [2]). Gehen wir nun auf die Tätigkeit der einzelnen Sinne ein.

β) Zahl und Einteilung der äußeren Sinne.

Die Fünfzahl der Sinne steht für Bonaventura wegen ihrer Beziehung zu den fünf Elementen der Außenwelt unanfechtbar fest [3]). Er teilt dieselben nach ihrer Aufnahmefähigkeit in zwei Klassen ein [4]). Zur ersten gehören jene Sinne, welche mit dem Objekte selber und unmittelbar in Verbindung treten. Den Inhalt der so vor sich gehenden Sinneswahrnehmung bezeichnet Bonaventura als absolute Eigenschaften der Sinne. Zur zweiten Klasse dagegen gehören jene Sinne, bei denen [5]) die Verbindung zwischen Objekt und Subjekt durch Zwischenkörper zustande kommt. Letztere können durch Ausströmung von den Körpern selbst ausgehen. Zu den Sinnen mit absoluten Proprietäten zählt Bonaventura den Gesichts- und den Tastsinn. Der Gesichtssinn habe als absolute Proprietät die Farbe und der Tastsinn die „levitas tactus"; deshalb dauern auch diese beiden Sinne nach der Auferstehung der Leiber aktiv fort. Die drei übrigen Sinne bezeichnet Bonaventura als „sensus intermedii" [6]). Ferner unterscheidet unser Scholastiker solche Sinne, welche zu den wesentlichen Vollkommenheiten der Seele gehören, von denen, welche ihr nur ein akzidentelles Wohlsein verleihen. Die Tätigkeit der letzteren nennt er eine unvollkommene „actus imperfectionis". Zu diesen gehört der Geruchs- und der Geschmackssinn; über den Gehörsinn ist Bonaventura mit sich im Zweifel. Erstere, den Ge-

[1]) II. d. 39. a. 1. q. 2.

[2]) I. d. 3. p. 1. a. u. q. 1. ad 2.: Sensus est potentia determinata intellectus non.

[3]) It. M. c. 2 ad 3: Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus. Brevil. P. II. c. 9: Apprehendit quidem per sensitivam exteriorem quinque partitam secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia. [4]) IV. d. 49. p. II. s. 1. a. 3. q. 1; It. M. in Deum c. 2. ad 3. [5]) IV. d. 49. l. c. [6]) It. M. in Deum l. c.

ruchs- und den Geschmackssinn, bezeichnet er als unvollkommen in bezug auf ihre Anlage und das Objekt.

Ihre Tätigkeit vollzieht sich „durch einen fremden Eindruck“ (peregrinae impressionis) im Medium. Da diese Sinnesakte sich nur auf das Wohlsein (ad bene esse) der Seele beziehen, solange sie im Körper weilt, so dauern sie auch nach der Auferstehung nicht weiter fort[1]). Was wir unter dieser „peregrina impressio“ zu verstehen haben, gibt uns Bonaventura nicht näher an[2]).

γ) **Objekt der einzelnen Sinne.**

Durch die einzelnen Sinne nehmen wir nach Bonaventura nicht nur das dem Sinn speziell entsprechende „sensibile proprium“ wahr, wie Licht, Ton, Geruch und die vier primären Qualitäten, welche der Tastsinn erfaßt, sondern auch die sensibilia communia, wie Zahl, Größe, Gestalt, Ruhe und Bewegung[3]). Die vier primären Qualitäten sind: Wärme, Kälte, Feuchtes und Trockenes. Kälte und Wärme sind aktiv, Feuchtes und Trockenes passive Qualitäten[4]). Merkwürdigerweise läßt Bonaventura die Sinne auch den Satz erfassen: Was bewegt wird, wird von einem andern bewegt[5]).

Über den physiologischen Vorgang bei den einzelnen Sinneswahrnehmungen hören wir bei Bonoventura wenig. Nur über das Objekt des Auges, Licht und Farbe gelangt auffallend viel zur Ausführung[6]). Die Unterscheidung eines dreifachen Objektes des Auges wurde oben bereits berührt[7]).

Die Tastempfindung läßt Bonaventura auf zweifache Weise entstehen: durch passiven Widerstand, den ein Objekt dem Tastsinne entgegensetzt und durch aktive Einwirkung seitens des Objektes auf das Organ des Tastsinnes. Gewöhnlich aber spreche man von einer Tastempfindung bei dem Widerstande, den ein äußeres Objekt dem Tastsinne entgegensetze[8]).

[1]) Vgl. IV. d. 49. p. 2. s. 1. a. 3. q. 1. ad. 1.

[2]) Vgl. darüber Bonaventura Sent. IV S. 979 Anm. 1. der Herausgeber.

[3]) Vgl. It. Mentis in Deum. c. II.: Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quattuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus.

[4]) Breviloquium pars II. c. 3. [5]) It. Mentis in D. l. c.

[6]) II d. 13. a. 1. u. 2. [7]) S. 93. Anm. 1. [8]) IV d. 49. p. 2. q. 2.

Mehr wird uns über den einzelnen Vorgang und das Objekt der äußeren Sinne nicht mitgeteilt. Gehen wir darum gleich zum inneren Sinnenleben über.

δ) Die inneren sinnlichen Seelenkräfte.

1. Die Phantasie.

Wir sprachen im vorhergehenden von einer nineren sensitiven Seelenkraft, welche sich beim Wahrnehmungsvorgange mit den äußeren Sinnen verbindet. Bonaventura kennt im Anschlusse an die Schule mehrere innere Seelenkräfte. Am meisten Schwierigkeit machte unter diesen bei den Scholastikern die von Aristoteles überkommene „Phantasie“ bzw. der „Gemeinsinn“. Bei Aristoteles selber erscheint nämlich die *φαντασία* einerseits als eine die äußeren Sinneseindrücke stets begleitende Kraft, andererseits als selbständiges inneres Vermögen, welches über die äußeren Eindrücke urteilt und sie zur Einheit zusammenfaßt [1]).

Man subsumierte die *φαντασία* als sensus communis bald unter die inneren, bald unter die äußeren Sinne. So zählt Albertus Magnus den Gemeinsinn unter die äußeren Sinne [2]), während die Araber zum Teil und die jüdischen Philosophen denselben die Reihe der inneren Sinne beginnen lassen. So Avicenna und Algazel [3]).

Bonaventura selber faßt die Phantasie in zweifacher Bedeutung auf. Zunächst als Sammelplatz oder als Sammelsinn für alle Bilder, welche durch die einzelnen Sinne eintreten. Dann als innerlich geistige Erscheinung [4]).

So hat sie bei Bonaventura für den Menschen jene engere Bedeutung, welche auch unser Sprachgebrauch ihr beilegt. Sie

---

[1]) Arist. de anima III. 3. 427b. ff. 428a, 428b. Vgl. dazu J. Freudenthal, Die Phantasie bei Aristoteles. Göttingen 1863.

[2]) Schneider a. a. O. S. 131 ff.

[3]) Über Algazel vgl. Kaufmann, Theologie des Bachja ibn Pacuda S. 12—16; Avicenna, Natural. b. F. V und VI, I, 5, fol. 7v. b.

[4]) II. d. 7. p. 2 a. 1. q. 1: Phantasia duppliciter accipitur: aliquando pro vi sensitiva collativa sensibilium receptorum a sensu particulari: aliquando phantasia dicitur apparitio secundum quod dicitur aphanos, quod est apparitio. Et primo modo est in solis corporibus, secundo modo in spiritibus.

bleibe auf die Eindrücke, welche sie durch die äußeren Sinne empfangen habe, beschränkt. Diese kombiniere sie oft wahllos. So besonders im Traume und stets dann, wenn die höheren Seelenkräfte durch irgend einen Einfluß an ihrer Tätigkeit gehindert sind. Sie arbeite aber nur mit bereits empfangenen Sinnenbildern. Darum könnten auch die Dämonen in einem Blinden keine Vorstellung von Farbe erzeugen [1].

2. Der Gemeinsinn.

Der sensus communis ist, wie wir bereits wahrzunehmen die Gelegenheit hatten, mit jedem Sinneseindruck verbunden. Er ist vom Organ überhaupt nicht als getrennt zu denken. Der Sinneseindruck erscheint deshalb als ein Akt, als ein opus coniunctum. Mit der Trennung der Seele vom Leibe hört darum auch die Tätigkeit dieser die äußern Sinneseindrücke beurteilenden Kraft auf. Von diesem Gesichtspunkte aus bezeichnet z. B. Albertus Magnus den sensus communis als äußeren Sinn [2].

Bonaventura dagegen faßt den Gemeinsinn bestimmt als inneren Sinn auf. Dies geht u. a. deutlich aus einer Stelle im vierten Kommentar zu den Sentenzen hervor, wo er über das Verhältnis der äußeren Sinne zum Gemeinsinn spricht [3]. Da er die daselbst erwähnte Ansicht unbeanstandet läßt, dürfen wir sie auch als die seinige betrachten. Es heißt dort, alle äußeren Sinne gingen von einer Quelle aus, nämlich dem Gemeinsinn. Differenziert würden sie durch die Organe. Dieser Sinn trage die aufgenommenen Bilder mit sich [4]. Die Verteidiger dieser Ansicht, sagt er, stützten sich auf eine Stelle bei Augustin [5], wonach die Seele nach dem Tode die Bilder der körperlichen Dinge mit sich trage, durch sie erkennt und so sich auch der inneren sensiblen Potenz bedient [6]. Bonaventura hat nun an dieser Auffassung des Verhältnisses der äußeren Sinne zum

[1]) II. d. 8. p. 2. a. u. q. 3; II. d. 25. p. 2. q. 6. ad 6.

[2]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 132. [3]) IV. d. 50. p. 2. a. 1. q. 1.

[4]) Vgl. die gleiche Ansicht bei Albertus Magnus; Schneider a. a. O. S. 132. [5]) XII super Gen. ad l. c. 32. n. 6 c.

[6]) Die Ansicht selber entspringt bei Augustin notwendig der an gleicher Stelle c. 4 und 13 vertretenen Lehre, daß die Kräfte der Seele sich von deren Wesen nicht unterschieden, sondern mit denselben identisch wären.

sensus communis, als innerem Zentralsinn nichts auszusetzen. Nur über dessen Wirkungsweise nach dem Tode ist er anderer Ansicht[1]). Die memoria intelligibilis, die an kein körperliches Organ gebunden ist, liefert dann dem Verstande die aus der Verbindung mit dem Körper gewonnenen Bilder.

Der sensus communis tritt, wie wir bereits aus obigem Zusammenhange wissen, beurteilend zum äußeren Sinnesobjekt hinzu. Dies erklärt Bonaventura näher. Der äußere Sinn nimmt das ihm eigentümliche Objekt, die ihm eigene Sinnesqualität wahr: das Auge die Farbe, das Ohr den Ton usw. Der innere Sinn oder der Gemeinsinn geht jedoch weiter. Er urteilt auch darüber, etwa ob das Objekt dem aufnehmenden Subjekte nützlich oder schädlich ist. Dies sei nicht Sache des äußeren Sinnes[2]).

Somit erscheint uns der Gemeinsinn bei Bonaventura in einer zweifachen Bedeutung. Er ist die Ausgangsquelle für die übrigen Sinne. Überdies aber auch die die Sinneswahrnehmungen beurteilende Kraft. Durch ihn kommen die akzidentellen Sinnesobjekte zustande[3]). Es kommt ihm aber noch eine dritte Bedeutung zu, die des sinnlichen Bewußtseins.

Wir unterscheiden, sagt Bonaventura, bei den Sinnesperzeptionen deutlich zwischen einer Kraft, die sieht und einer solchen, welche weiß, daß sie sieht[4]). Dies ist aber die Tätigkeit des urteilenden Gemeinsinnes. Wir fügen hinzu, daß diese bereits geistige Kraft der sinnlichen Seelenstufe ihr von der höheren Seelenstufe aus zukommt. Der untere Teil des Vernunftvermögens tritt nämlich in innigste Verbindung mit dem Sinnenleben[5]).

[1]) Vgl. ibidem ad 1.

[2]) Vgl. Itin. Ment. in D. c. II: Non solum diiudicatur utrum hoc sit album vel nigrum, quia hoc solum pertinet ad sensum exteriorem, non solum utrum sit salubre vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem.

[3]) Vgl. oben S. 93 Anm. 1.

[4]) I. d. 17. p. 1. q. 2. ad 4: In sensibus est alia potentia, quae videt et alia quae videt se videre.

[5]) II d. 24. p. 2. a. 2. q. 2: Delectabile percipere est sensualitatis, delectationem advertere est inferioris partis rationis, quae interiores motus et affectus habet diiudicare ...

3. Die vis imaginativa.

Die Einbildungskraft „imaginatio“ ist nach Bonaventura das Vermögen, das zwischen dem äußeren Sinne und dem Intellekte liegt [1]). Ähnlich gebraucht auch Albertus Magnus die imaginatio für die gesamten inneren sensitiven Kräfte [2]).

So steht die imaginatio zunächst im Sinne der aristotelischen Phantasie. Und zwar in deren zweiten Bedeutung als ausschließlich inneres Vermögen; deshalb sagt Bonaventura [3]) von ihr, sie sei bei Nacht mehr in Tätigkeit als am Tage. Bei Tage trete sie zurück wegen der Aufmerksamkeit der oberen und unteren Seelenkräfte nach außen.

Diese der Phantasie ähnliche Bedeutung der vis imaginativa ist aber nicht die einzige. Sie ist vor allem jene Kraft des inneren Sinnes, welche die durch die äußeren Sinne eintretenden Bilder an sich reißt und bewahrt [4]). So ist sie wohl zu identifizieren mit der im Itinerarium erwähnten vis apprehensiva, d. h. mit der die Dinge an sich reißenden Kraft [5]). Unterscheidet sie sich so noch von dem sensus communis? Offenbar! Von dessen die Sinnenbilder beurteilenden Tätigkeit kommt ihr nichts zu. Sie übernimmt von ihm die Bilder als sinnlich verarbeitete, um sie zu bewahren und sie dem Intellekte vorzuhalten. Sie ist lediglich Bilderbewahrerin und tritt so mit dem Intellekte in nächste Beziehung. In dieser letzten Bedeutung, worauf bei Bonaventura schon ihre Stufenordnung hinweist [6]), ist ihr Gebrauch bei den Scholastikern üblich. Auch Algazel [7]) und Avicenna gebrauchen sie in diesem Sinne [8]). Albertus Magnus bezeichnet sie ebenfalls als Trägerin der Formen [9]).

[1]) I. d. 16. a. u. q. 2: Cum triplex sit in nobis vis cognitiva scil. sensus exterior, imaginatio et intellectus.

[2]) Schneider a. a. O. S. 85. [3]) II. d. 25. p. 2. q. 6. ad 6.

[4]) I. d. 17. p. 1. a. u. q. 4: Omnes species acquisitas acquiritur mediante sensu et imaginativa; ferner II. d. 8. p. 2. a. 1. q. 3: Nunquam facit hominem aliquid sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae.

[5]) Itin. Ment. in Deum c. II.

[6]) Vgl. hier Anm. 1.

[7]) Vgl. Algazel. De anima c. 4.

[8]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 185.

[9]) Vgl. Schneider a. a. O. S 158—159.

4. Gedächtnis und Erinnerung.

Die Gedächtniskraft hat nach Bonaventura zum Teil dieselbe Bedeutung, wie die vis imaginativa. Auch sie nimmt die Sinnenbilder in sich auf. Sie hat ferner auch die Aufgabe, die Bilder zurückzuhalten. Dann kommt ihr noch im besonderen zu, absichtlich auf bereits Erlebtes zurückzugehen.

Die beiden ersten Attribute der memoria bedeuten somit einen mehr passiven Zustand. In ihrer dritten Bedeutung dagegen ist sie aktiv. Dies ist die Erinnerung [1]. Während die memoria ein mehr spontanes Zurückhalten der Vorstellungen ohne ihre näheren Beziehungen zu Zeit und Umständen bedeutet oder auch einen habitus der aufgenommenen Bilder, so ruft die Erinnerung Vorstellungen unter Zuhilfenahme des Verstandes nach freiem Willensentschluß zurück. Für dieses Gedächtnis wird der Mensch verantwortlich gemacht, da es dem freien Willen untersteht [2].

Wie der memoria kommt auch der oblivio dem Vergessen entsprechend eine zweifache Bedeutung zu. Im ersten Sinne, wissen wir, bezeichnet die memoria einen natürlichen habitus der Seele; ebenso die oblivio zunächst eine „dehabilitas". Wie dann die memoria in ihrer weiteren Bedeutung ein freies Vernunftvermögen darstellt, so versteht Bonaventura auch unter oblivio im weiteren Sinne eine absichtliche Zerstörung „deletio" der Bilder aus dem Gedächtnis [3]. Diese Kräfte unterstehen ganz der Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne. Sie können durch körperliche Einflüsse vermindert werden [4].

---

[1]) Itinerarium Ment in Deum c. III. Retinet namque memoria praeterita per recordationem.

[2]) II. d. 7. p. 2. a. 1. q. 2: Dicendum, quod actum memoriae contingit accipere per modum habitus, et iste est retinere speciem et esse dicitur per modum habitus, quia continue tenet et dicit magis statum sive conservationem quam actionem. Est alius actus memoriae, qui est meminisse sive recordari. Primus quidem actus naturalis est et non subest voluntati ... Secundus vero actus potest ordinari ad bonum ... Secundum hunc duplicem modum distinguendum est in obliv one. Nam si dicatur oblivio per oppositionem ad retentionem speciei, sic est deletio speciei de memoria; si autem dicatur per oppositionem ad recordationem, sic dicit dehabilitationem quantum ad istum actum qui est meminisse. [3]) II. Sent. l. c.

[4]) II. Sent. l. c. ad 6: Sicut mens humana impeditur ab actuali consideratione propter depressionem corporis, ita etiam compellitur oblivisci.

Im Itinerarium wird die Gedächtniskraft in eine dreifache eingeteilt. Sie richte sich auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und sie hält nicht nur das Gegenwärtige, Körperliche und Zeitliche zurück, sondern auch das Einfache und das Ewige. Sie sieht auch in die Zukunft voraus. Bonaventura meint damit wohl die Schlüsse aus den dem Geiste innewohnenden und unwandelbaren Prinzipien. In dieser dreifachen Kraft und Eigenschaft der memoria erblickt Bonaventura eine schöne und untrügliche Abbildlichkeit Gottes in der Menschenseele [1]).

Ähnlich ist die Einteilung der memoria, die wir dem ersten Kommentar zu den Sentenzen entnehmen. Auch dort unterscheidet Bonaventura in der Gedächtniskraft drei Stufen. Auf ihrer niedersten Stufe bewahrt das Gedächtnis bloß die sinnlichen Bilder. Auf der zweiten aber sinnliche und geistige. Auf der dritten und höchsten Stufe endlich liegen in ihr jene Ideen und Prinzipien, welche über alle Zeit erhaben sind, wie etwa die eingeborenen species [2]).

In der höchsten Stufe der Gedächtniskraft erblickt Bonaventura das Abbild Gottes des Vaters [3]). Aus ihr entspringt die Vernunft [4]).

[1]) Vgl. Itin. Ment. in Deum c. III. Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio, non solum praesentium, corporalium, et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. Retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum ... Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ... Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax eius est, et particeps esse potest.

[2]) I. d. 3. p. 2. a. 1 q. 1: Memoria accipitur tripliciter. Uno modo prout est receptiva, et retentiva sensibilium et praeteritorum. Alio modo prout est retentiva praeteritorum sive sensibilium, sive intelligibilium. Et tertio modo prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis utpote specierum innatarum, et hoc tertio modo est pars imaginis. Primo modo memoria sequitur sensum, secundo modo sequitur ipsam intelligentiam et voluntatem, tertio modo antecedit et respondet Patri.

[3]) l. c.

[4]) Vgl. It. M. in D. c. III no. 5: Haec tria, scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales ...

5. Schlaf und Traum.

Im Anschlusse an die Lehre von der Willensfreiheit zieht Bonaventura auch die Zustände von Schlaf und Traum in den Bereich seines Interesses [1]. Er sucht vor allem zu zeigen, daß in diesen Zuständen der Verstand mehr als alle anderen Seelenkräfte gehemmt wird. Dies beeinträchtige dann auch die Willensfreiheit. Zunächst definiert er den Schlaf wie Aristoteles [2] als ein „Ausruhen der animalen Kräfte unter Steigerung der natürlichen". Im Anschlusse hieran sagt er weiter, der Mensch werde durch die Tätigkeit der sensitiven Seele am Tage ermüdet und bedürfe deshalb der Ruhe des Schlafes. Während des Schlafes höre nämlich die Tätigkeit der äußeren Sinne ganz auf. Der Schlaf bedeute ferner für die Seele ein gewisses Sichzurückziehen ihrer Kräfte von der Außenwelt. Ähnlich hatte Averroes den Zustand des Schlafes erklärt und zwar als Zurückziehen aller Kräfte [3].

Bonaventura stimmt jedoch dieser Ansicht von dem Zurückziehen aller Kräfte nach Innen nicht bei. Er läßt vor allem nur die „virtutes animales" ruhen, während die natürlichen Kräfte „virtutes naturales" intensiv fortdauern [4].

Den Traum selber erklärt er sodann kurz auf ähnliche Weise, wie seine Zeitgenossen. Die infolge der Jugend des Körpers oder der Verdauungsarbeit zum Gehirn aufsteigenden Dämpfe (fumositates) stören die Lebensgeister oder die Organe, in denen sie ihren Sitz haben. Infolgedessen werde die Vernunft in ihrer Tätigkeit gehindert [5]. Die Phantasie bleibt dagegen tätig und zwar mehr als am Tage. Interessant ist dabei die Erklärung, welche Bonaventura für die vermeintlichen Sinneswahrnehmungen in solchen traumähnlichen Zuständen gibt.

---

[1]) II. d. 25. p. 2. a. u. q. 6.

[2]) De somno et vigilia c. 1. u. c. 4.

[3]) Vgl. Colliget I. II. c. 21: Et dicimus, quod dormire est ligamentum et quies sensuum.

[4]) Vgl. II. Sent. l. c. in concl.

[5]) Vgl. II. d. 25. l. c: Et ideo fumositates ascendentes ad cerebrum, quae perturbant spiritus in somnis, vel in pueris vel in phreneticis, vel quaecumque alia laesio organorum, in quibus resident spiritus subtilissimi et nobilissimi corporales, facilius impedit usum rationis, quam imaginationis.

Wenn beim freien Spiele der Phantasie nämlich Bilder von inneren Organen in ein äußeres herüberfließen, d. h. ins Organ des Auges, des Ohres usw., so entstehe in uns eine entsprechende äußere Sinneswahrnehmung [1]).

Bei all den seelischen Zuständen nun, welche von einer Störung der körperlichen Organe herrühren, werden vor allem die höchsten seelischen Kräfte in Mitleidenschaft gezogen oder gelähmt. Es ist immer das Edelste, welches zuerst leidet. Dies ist aber die Vernunft und in Verbindung mit ihr vor allem das freie Wahlvermögen. Letzteres gilt ihm als das Freieste in der Vernunft. Darum wird es von allen Vernunftkräften durch Sinnesstörungen auch am meisten berührt [2]). Aus diesem Grunde sei sogar die Phantasie im Schlafe als schwächer zu bezeichnen, als während des Tages: Wohl sei bei der Nacht und im Traume das natürliche Spiel der Phantasie reicher, aber an Intensität sei die Phantasie am Tage überlegen. Sie könne da kombinieren, was sie will [3]). Auf den Unterschied zwischen Träumen, die auf soeben angegebenem natürlichem Wege entstehen und solchen, welche von Gott oder den Geistern erregt oder herbeigeführt werden, genügt es mit diesen Worten hingewiesen zu haben [4]).

Zum Schlusse möge nicht unerwähnt bleiben, daß Bonaventura an einer Stelle die inneren Sinne mit dem Intellekte selber identifiziert [5]).

[1]) II d. 8. p. 2. a. 1. q. 3: Sicut accidit in somnis ex motu phantasmatum et de fluxu ab organo excitari virtutem sensitivam interius et fieri somnium, in quo videtur homini quod videat, vel audiat veritatem, cum phantasma rei pervenit ad organum visus vel auditus... Über Albertus Magnus ausführliche Erklärungen zu Schlaf und Traum vgl. Schneider a. a. O. S. 145 ff.

[2]) II d. 25. l. c: Ex hac eadem ratione colligitur, quare magis impeditur ratio quantum ad usum liberi arbitrii, quam quantum ad alios actus rationales... Actus enim liberi arbitrii respicit potentiam rationalem, prout est in omnimoda et plena libertate.

[3]) Vgl. II d. 25. l. c. ad 6.

[4]) II d. 7. p. 2. a. 1. q. 3.

[5]) IV d. 50. p. 2. a. 1. q. 1. ad 2: Dicendum ... de interioribus (sensibus), qui nihil aliud sunt, quam ipse intellectus.

c. Die vernünftige Seele.

α) Abhängigkeit des Vernunftvermögens vom Körper.

Es bliebe uns nunmehr noch ein Teil des sensitiven Seelenlebens zu behandeln übrig, nämlich das sinnliche Strebevermögen. Doch dürfte es vorzuziehen sein, diesen Punkt einheitlich mit dem höheren Strebevermögen zur Darstellung zu bringen. Wir gehen darum gleich zum Verstandes- und Vernunftvermögen über.

Bonaventura hält das vernünftige Seelenvermögen für völlig frei und von den körperlichen Organen unabhängig. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf Aristoteles, der lehre, daß der Intellekt von außen her in den Menschen eintrete [1]. Interessant und für seine Erkenntnislehre wichtig ist die Begründung, die Bonaventura für die völlige Unabhängigkeit des Intellektes gibt.

Bei der Sinneswahrnehmung wirken zwei verschiedene Seelenkräfte miteinander. Das körperliche Organ einerseits und die beurteilende Kraft andererseits.

Ebenso greifen auch beim Erkenntnisvorgange zwei Kräfte ineinander. Diese liegen aber beide im Intellekte selber. Es ist der tätige und mögliche Intellekt [2]. Deshalb sei der Intellekt als vollständig freies und unabhängiges Vermögen zu bezeichnen [3].

Doch weil Leib und Seele ein einheitliches drittes Ganzes ausmachen, den Menschen, so ist die Seele in diesem Ganzen in ihrer Tätigkeit auch von der richtigen Beschaffenheit des Körpers in gewissem Sinne abhängig [4]. Dieses Angewiesensein des vernünftigen Seelenteils auf den Körper bestimmt Bonaventura näher. Die Geistesstörungen nämlich und das Unvermögen der Kinder, ihren Verstand zu gebrauchen,

---

[1]) II. d. 25. l. c.: Intellectus est ab extrinseco... nullo modo est immixtus corpori.

[2]) Siehe weiter unten.

[3]) II. d. 25 l. c.: Cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et iudicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute; et in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiae.

[4]) Ibid.

seien offenbar auf Störungen oder nicht hinreichende Entwickelung eines Organs, an das die höhere Seelenkraft gebunden ist, zurückzuführen. Dieses Organ sei das Gehirn. Da das Gehirn bei den Kindern weich und die „complexio“ flüssig ist, kann in denselben weder ein stärkerer Eindruck durch die Bilder statthaben, noch eine intensive Hinwendung des Verstandes auf dieselben erfolgen. Wie Bonaventura also die körperlichen Organe als Tore und Apparate der niederen Sinne bezeichnet, so hier auch das Gehirn als Organ des Verstandes und als Zentralorgan der durch die Sinne eingegangenen Bilder [1]).

β) Einteilung des Vernunftvermögens.

1. Allgemeine Einteilung.

In der vernünftigen Seelenstufe unterscheidet Bonaventura nach Augustin drei Grundvermögen: Gedächtnis, Verstand und Wille [2]).

Daneben verwendet er auch die platonische Dreiteilung der Seele. So sagt er [3]), die Seele unterscheide durch die intellektive Potenz das Wahre, fliehe das Übel und begehre das Gute; dies aber nur durch entsprechende Teilvermögen; das Wahre durch den vernünftigen, das Übel durch den zornmütigen und das Gute durch den strebenden Seelenteil.

Das Erkenntnisvermögen selber teilt Bonaventura im Itinerarium Mentis in Deum in sechs Stufen ab. Auf diesen steigen wir vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Zeitlichen zum Ewigen [4]).

Wie Gott in sechs Tagen die Welt erschaffen und dann geruht habe, so steige auch die Seele, das Geschöpf auf sechs Stufen zur Ruhe der Anschauung Gottes, des ewigen Lichtes und der ewigen Wahrheit, empor. So stieg man auf sechs Stufen zum

[1]) II. d. 20. dub. 6: Anima enim dum est in corpore complexionem corporis imitatur. Et quoniam in infantia est mollis et fluida complexio cerebri, ideo non potest ibi esse fortis impressio specierum nec fortis conversio super illas. [2]) I. d. 3. p. 2. a. 1. q. 1. [3]) Breviloquium p. 2. c. 9.

[4]) Itin M. in D. c. 1: Sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna, scilicet: Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis seu synderesis scintilla.

Throne des Königs Salomo. Sechs Flügel schmückten den Seraphim des Propheten Isaias. Nach sechs Tagen rief Gott Moses aus der Finsternis. Und nach sechs Tagen führte nach Matthäus Jesus die Jünger auf den Berg und ward vor ihnen verklärt [1]). Hier haben wir ein schönes Bild, wie sich Theologie, Mystik, Symbolik und Philosophie beim seraphischen Lehrer innigst verschlingen.

Die Bedeutung der beiden ersten hier genannten Erkenntniskräfte haben wir bereits kennen gelernt [2]).

Die intelligentia, welche nach dieser Stelle im Itinerarium dem Intellekte übergeordnet erscheint, nennt Bonaventura in diesem Sinne selten [3]). Sonst wird wohl auch das Erkenntnisvermögen selber als intelligentia bezeichnet [4]). Auch die Synderesis (scintilla) steht sonst nicht in der Bedeutung einer höchsten Erkenntniskraft. Vielmehr bezeichnet sie eine solche des Willens [5]). Das Befassen mit den höchsten Prinzipien und Ideen schreibt Bonaventura dagegen einer Kraft des Intellektes selber zu [6]). Intellekt und ratio sind somit die Erkenntniskräfte, mit denen wir uns zu befassen haben. Daran werden sich die Ausführungen über den Willen bzw. über das gesamte Strebevermögen anschließen.

2. Die einzelnen Kräfte des Vernunftvermögens.

aa) **Ratio superior und inferior.**

Wir sind der ratio bereits als der untersten Kraft des Erkenntnisvermögens begegnet [7]). Sie tritt mit den Sinnenbildern in Beziehung. Letztere übernimmt sie von der imaginatio [8]).

---

[1]) Itin. Ment. in D. l. c. [2]) Sensus und imaginatio.

[3]) Auch II d. 24. p. 1. a. 2. q. 3 heißt es von ihr, daß sie mit der Welt über der Seele sich verbindet.

[4]) II d. 24. p. 1. a. 2. q. 1: Maior est differentia intelligentiae ad memoriam... memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat, vel illa offert et ista diiudicat.

[5]) Vgl. den späteren Abschnitt über Synderese.

[6]) Vgl. späteren Abschnitt: Spekulativer und praktischer Intellekt.

[7]) Siehe oben S. 98.

[8]) S. oben S. 99 und II d. 24. p. 1. a. 2. q. 3: Aliquando vero fit divisio potentiarum secundum aspectus sicut dividitur potentia cognitiva in rationem, intellectum et intelligentiam secundum quod aspicit ad inferius, ad par et ad superius.

Bonaventura gebraucht aber die ratio noch in einer erweiterten Bedeutung, indem er sie auch die höheren Verstandestätigkeiten ausüben läßt. Dies führt ihn zur Annahme einer höheren und einer niederen ratio [1]).

Letztere stehen sich nun nicht als zwei getrennte Vermögen gegenüber. Sie unterscheiden sich aber doch derartig voneinander, daß sie nicht als identisch bezeichnet werden können. Der Unterschied sei begründet in ihrer natürlichen Beschaffenheit „dispositio" und in ihrer Tätigkeit. Die höhere ratio ist stärker als die niedere. Darum bezeichnet sie Bonaventura auch als das Männliche, die niedere dagegen als das Weibliche in der vernünftigen Seele. Die eine herrscht und die andere wird beherrscht. Die eine befaßt sich mit der Idealwelt, die andere mit der Welt der Sinne und Affekte [2]). Das Angenehme aufzunehmen sei Aufgabe der Sinne, denselben das Gefühl des Angenehmen zuzuwenden, mit a. W. ergötzt zu werden aber sei Sache des untern Teiles der vernünftigen Seele [3]). Im Gegensatze zur ratio inferior wendet sich die ratio superior nach dem, was über der Seele liegt. Sie wird in ihrer Tätigkeit durch ein eigenes göttliches Licht oder Gesetz erleuchtet und geleitet [4]). So wendet sie sich den göttlichen Dingen zu, und während sie dieses tut, wird sie selber gereinigt und vervollkommnet. Wenn sie sich aber den Sinnen zuwendet, wird sie selber geschwächt [5]).

Die Unterscheidung zwischen ratio superior und inferior findet sich wohl bei allen Scholastikern. Thomas bezeichnet die ratio inferior als ein Vermögen, welches zur Wahl strebt aus zeitlichen Gründen. Die ratio superior aber beratschlage

[1]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 2.

[2]) II. d. 24. p. 2. a. 2. q. 2. in c.: Non tamen est possibile mulierem peccare mortaliter sine viro sive inferiorem portionem sine superiore.

[3]) l. c. Delectabile percipere est sensualitatis, delectationem advertere est inferioris partis rationis, quae inferiores motus et affectus habet diiudicare et cognoscere. Hoc enim non est potentiae sensitivae.

[4]) II. d. 24. p. 2. a. 1. q. 1: Ratio superior non solum habet iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium ... et quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccet ...

[5]) l. c.

nach ewigen, göttlichen Gesetzen[1]). Besondere Beachtung verdient die Bedeutung, welche Durandus[2]) der höheren und der niederen ratio beilegt. Er nennt die ratio superior das Vermögen, welches etwas aus Prinzipien ableite, die ihm durch göttliche Offenbarung zukommen. Die ratio inferior aber leite theoretisch oder praktisch etwas aus Prinzipien ab, welche „materialiter“ d. h. durch die Erfahrung gewonnen wurden.

Wir machen vor allem auf diese Bedeutung des unteren Erkenntnisvermögens aufmerksam, welches als spekulatives und praktisches Vermögen bezeichnet wird, dem gegenüber ein höheres steht, welches sein Material aus einer andern Welt empfängt. Wir werden bei Bonaventura etwas Ähnliches finden. Es werden sich daraus neue Gesichtspunkte eröffnen für die Deutung und geschichtliche Entwickelung des spekulativen und praktischen Intellektes überhaupt.

ββ) **Die diiudicatio.**

In dieser allseitigen abstrahierenden und urteilenden Tätigkeit, in welcher wir bei Bonaventura die ratio nach einer Seite hin kennen gelernt haben, erscheint noch ein anderes Vermögen bei ihm: Die „Urteilskraft“ „diiudicatio“. Wir können sie wohl von vorneherein mit dem Begriffe der ratio identifizieren. Sie umfaßt eigentlich die ganze vernünftige Tätigkeit der Seele[3]). So erfüllt sie einerseits die Aufgabe der ratio inferior, indem sie die durch die Sinne gewonnenen Eindrücke und Bilder von den Schlacken der Sinnenwelt reinigt, damit sie Objekt des Intellektes werden können[4]). Dies tut sie indem sie abstrahiert von den Bedingungen des Ortes, der Zeit und der Bewegung, darum sei sie selber unveränderlich, raumlos und unbegrenzt und infolgedessen auch geistig „spiritualis“. Andererseits läßt sie Bo-

[1]) Thomas, Sent. II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 2; Quasi ad diversa objecta respiciunt, de quibus fiat ratiocinatio... Ratio enim inferior conciliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium... Superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis.

[2]) II. sent. d. 24. a. 2. q. 4.

[3]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum c II.

[4]) Ibidem: Diiudicatio igitur est actio quae speciem sensibilem sensibiliter per sensus acceptam introire facit separando et abstrahendo in potentiam intellectivam.

naventura in ihrem Urteile über alles Wahre, Gute und Schöne mit dem Quell aller Wahrheit und Schönheit selber unmittelbar in Verbindung treten. Die ewigen Urbilder von allem, das ewige Gesetz, das in Gott oder Gott selber ist, ist ebenso unzerstörbar und untrüglich in unserem Geiste. Durch dieses urteilt die diiudicatio über alles Wahre, Gute und Schöne in untrüglicher Weise.

Auf diese höchste Tätigkeit der vernünftigen Seele werden wir in einer eigenen an diese Arbeit sich anschließenden Untersuchung über den Ontologismus Bonaventuras zurückkommen.

$\gamma\gamma$) **Das Schönheitsgefühl.**

In dem eben erwähnten Zusammenhange des Itinerariums führt Bonaventura aus, durch jene höchsten göttlichen Gesetze sei alles schön erschaffen. Was jenes lebendige göttliche Gesetz ins Dasein ruft nach ewig in Gott selber ruhenden Prinzipien, ist notwendig auch schön. Diese Schönheit abstrahiert die diiudicatio ebenfalls aus den Dingen. Andererseits tritt sie mit der urbildlichen Schönheit unmittelbar in Verbindung. Sie erscheint mithin auch in der Eigenschaft einer ästhetischen Urteilskraft. Die diesbezüglichen kurzen Angaben gehören zum Teil in den Abschnitt über die sensitive Seele. Der Einheit der Darstellung aber entsprach es mehr, dieselben in diesem Zusammenhange unterzubringen. Wir haben an früherer Stelle gesehen, daß der Sinn normal gereizt werden soll, da die Seele „trauert", wenn der Reiz zu sehr gesteigert oder abgeschwächt wird [1]). Ist dagegen der Reiz ein den Sinnen entsprechender, dann tritt in der sensitiven Seele ein Gefühl der Lust ein [2]). Dieselbe definiert Bonaventura als die Verbindung zweier Elemente, die einander ergänzen [3]).

Dies Gefühl der Lust ist auf eine dreifache Weise von der eintretenden species abhängig. Es kommt bei dem ästhetischen

---

[1]) It. M. in D. c. II: Tristatur in extremis et in mediis delectatur.

[2]) Ibid.: Ad hanc apprehensionem si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in objecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis sicut in gustu et tactu appropriate loquendo.

[3]) Ibid.: Commixtio convenientis cum conveniente.

Lustgefühle an auf die Form, auf die Kraft und auf die Wirkungsweise des Objektes.

Ist nämlich die in uns eintretende Form eine dem Objekt entsprechende, oder ist im Objekte die Proportion der einzelnen Teile gewahrt, so entsteht in uns das Gefühl der Schönheit[1]).

Es ist hier die Rede von Formgefühlen. Weiter hat Bonaventura dieselben jedoch nicht differenziert.

Ist ferner die Proportion zwischen der einwirkenden Kraft des Objektes und der Aufnahmefähigkeit des entsprechenden Sinnes gewahrt, so entsteht in uns das Gefühl der Harmonie und des Angenehmen[2]).

Von einem Gefühl der angepaßten Wirkung spricht endlich Bonaventura[3]), wenn die einwirkende Kraft das Tätigkeitsbedürfnis des aufnehmenden Organs erfüllt. Dies gelte besonders für den Geschmack- und den Tastsinn.

Was wir an dieser Ästhetik Bonaventuras gerne hervorheben, ist seine Lehre von selbständigen Gefühlen. Das will es doch heißen, wenn er auf Grund einwirkender Objekte einen Zustand der Lust „oblectatio" eintreten läßt, welcher wieder verschiedenartig gefärbt sein kann.

Diese Gefühle sind zunächst ohne Beziehung zu Verstand und Willen da. Erst nachträglich tritt der Verstand hinzu und untersucht, weshalb dieser Zustand der oblectatio in uns aufgetreten ist. So kommt er zu den Gesetzen der Schönheit „speciositas", des Angenehmen „suavitas" und des Wohlbefindens „salubritas"[4]).

---

[1]) Ibid.: Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet rectum ad principium a quo manat, ad medium ad quod transit et ad terminum in quem agit; ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei, seu formae et sic dicitur speciositas, quia pulchritudo nihil est aliud quam aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate. Aut attenditur proportionalitas in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis et sic dicitur suavitas... Aut attenditur proportionalitas in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis. Vgl. auch Augustin L. VI de Musica c. 13. n. 38.

[2]) a. a. O. [3]) a. a. O.

[4]) Itinerarium Mentis in Deum l. c.: Post hanc apprehensionem et delectationem fit diiudicatio...

δδ) Der Intellekt.

Intellectus componens und resolvens

Bonaventura unterscheidet an verschiedenen Stellen zwischen einem zusammensetzenden und auflösenden Intellekte. Der zusammensetzende Intellekt schreitet vom Abstrakten zum Konkreten. Er entnimmt seine Kenntnisse von der Weisheit. Der auflösende Intellekt aber geht umgekehrt von Konkretem zum Abstrakten[1].

Mit der Weisheit ist auf jeden Fall die göttliche Weisheit gemeint. Man kann deshalb schon von dieser Stelle aus erraten, daß sich die Erkenntnislehre Bonaventuras in eigenartiger Weise gestalten wird. Darüber aber erst in späterem Zusammenhange Ausführliches.

Für die Seelenlehre Bonaventuras hat übrigens diese Annahme eines zusammensetzenden und auflösenden Intellektes weniger Bedeutung. Mehr kommt dagegen hier folgende Unterscheidung in Betracht.

Tätiger und möglicher Intellekt.

Erst unter dem Einflusse des Stagiriten wurde von den christlichen Philosophen des Mittelalters eine Unterscheidung mehrerer intellektiver Erkenntniskräfte vorgenommen.

Der platonisch-augustinischen Auffassung von der Einfachheit der Seele lag eine solche fern. So nimmt noch Wilhelm von Auvergne entschieden Stellung gegen die Annahme eines zweifachen Intellektes, weil eine solche sich mit der Einfachheit der Seele nicht vereinen ließe[2].

Die Nominalisten verwerfen in spätmittelalterlicher Zeit noch die Annahme eines doppelten Intellektes. So erklärt Durandus[3]) und mit ihm die Vertreter des Nominalismus die Unterscheidung eines intellectus agens und possibilis als „Fiktion" entsprechend ihrer Lehre von der intelligiblen Spezies[4].

---

[1]) I. d. 3. p. 1. dub. 3: Dicendum quod secundum intellectum componentem, sapere dicitur a sapientia, quia intellectus componens procedit ab abstracto ad concretum, secundum vero intellectum resolventem est econverso . . . vgl. noch I d. 28. dub. 1. u. IV d. 50. p. 2. a. 1. q. 1. ad 4.

[2]) Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters II, 1. S. 49.

[3]) I. Sent. d. 3. q. 5. [4]) Vgl. Schneider a. a. O. Seite 186.

Thomas hingegen und mit ihm der größte Teil der Scholastiker bezeichnen den tätigen und möglichen Intellekt als zwei Kräfte der Seele [1]). Er gibt uns auch den naheliegenden Grund für diese Auffassung an. Wenn die menschliche Erkenntnis mit den sinnlichen Phantasmen beginnt, so seien die Intelligibilia noch nicht in Wirklichkeit im Geiste, sondern nur der Potenz nach. Darum bedarf die Seele einer Kraft des Intellektes, welche diese möglichen Intelligibilien in Wirklichkeit überführt und eine andere, welche dieselben aufnimmt [2]). Bonaventura selber bezeichnet im Anschlusse an seinen Lehrer Alexander von Hales [3]) den tätigen und möglichen Intellekt als zwei „Verschiedenheiten" der intellektiven Potenz [4]). Dieselben stünden in einem Verhältnis wie Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander [5]). Obwohl sie sich aber zu einem Ganzen „complementum" vereinen, bleiben sie doch verschiedener Natur [6]).

Ein weiterer Unterschied ist der, daß der tätige Intellekt nicht schlechthin eine Potenz, sondern eine habituelle Potenz der Seele bedeute, während der mögliche Intellekt nur eine Potenz genannt werden könne [7]). Deshalb könne man auch sagen, der tätige Intellekt komme der Seele an und für sich zu, der mögliche aber nur in bezug auf den Körper [8]). Letzteres ist aber nicht absolut aufzufasen, denn Bonaventura fügt gleich hinzu, daß die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe einen möglichen Intellekt habe [9]).

Wenn ferner Bonaventura dem tätigen Intellekte ein wirkliches Sein „esse in actu" zuschreibt, so meint er damit doch nicht, daß die Seele immer und ununterbrochen durch den tätigen Intellekt erkenne. Wie das körperliche Licht immer leuchtet,

---

[1]) S. Bonaventura II Sent. d. 24. S. 571. Scholion.

[2]) Vgl. noch S. I q. 7 a. 3. Über Albertus Magnus vgl. Schneider a. a. O. S. 186 n. 8.

[3]) S. II. q. 72. m. 2. a. 1.

[4]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 4: Duae differentiae intellectivae potentiae.

[5]) Ibid. in concl. [6]) Ibid. ad 3.

[7]) Ibid. in concl.: Tenet pure rationem potentiae.

[8]) Ibid.

[9]) Ibid.: In anima separata ... potentia ... qua est omnia fieri.

das Ding aber, das erleuchtet werden kann, nicht immer erleuchtet wird wegen irgend eines Hindernisses, so verhalten sich auch diese beiden „Differenzen“ des Intellektes zu einander. Diese volle Wirklichkeit des tätigen Intellektes wird jedoch gleich hier und auch in anderem Zusammenhange etwas heruntergesetzt[1]). Der tätige Intellekt muß nämlich in seiner Tätigkeit unterstützt werden durch das Erkennbare, vom bereits „erfüllten“ möglichen Intellekte und von Gott. Dieser sei actus purissimus für alles. — Darum verhielten sich der tätige und mögliche Intellekt nicht gänzlich wie Aktives und Passives, Materie und Form zu einander. Der mögliche Intellekt habe die Fähigkeit, auf sich selber zurückzugehen[2]). Doch kann er über die species nicht urteilen ohne die Hilfe des tätigen Intellektes und kann dieselben nicht abstrahieren. — Kurz: Tätiger und möglicher Intellekt sind nicht zu verstehen als zwei selbständige Substanzen, von denen die eine ohne die andere ihre Vollkommenheit erreichen würde. Der tätige Intellekt kann nichts erkennen ohne den möglichen. Letzterer dagegen kann ohne den ersteren keine species abstrahieren, noch über eine solche urteilen. Das Erkenntnisprinzip müsse deshalb als ein vollständig einheitliches aufgefaßt werden[3]). Bonaventura kennzeichnet hier seinen Standpunkt sehr scharf. Es geschieht dies irrtümlichen Ansichten, besonders der des Averroes gegenüber.

Nach diesem steht ein tätiger Intellekt erleuchtend über allen Seelen[4]). Letztere werden als rein passiv gedacht. Nicht einmal den möglichen Intellekt „intellectus recipiens“ ließen diese (arabischen) Philosophen in der Seele begründet sein, sondern ebenfalls in der über allen Seelen stehenden einzigen erleuchtenden Substanz. Man nahm nun ein drittes Prinzip an, das man in die Individualseele legte, den „gewordenen Intellekt“. Dieser entstehe aus dem tätigen und möglichen Intellekte und vergehe beim Tode des Menschen wieder. Der Sehvorgang dient als illustrierendes Beispiel.

---

[1]) II. d. 7. p. 1. a. 1. q. 3.

[2]) II. d. 24. l. c.: Habet enim potentiam se convertendi.

[3]) L. c. ad 5. 6.

[4]) Bonaventura II. Sent. d. 24. S. 571 Scholion.

Wir unterscheiden dabei dreierlei: Die Farbe als Empfindungs- oder Vorstellungsinhalt „species imaginaria", ein tätiges Licht und das Auge. Die Farbe entspreche dem erworbenen Intellekte, das tätige, beleuchtende Licht dem intellectus agens und das Auge dem möglichen Intellekte. Bonaventura entnimmt diese Ausführungen aus Averroes [1]).

Die Auffassung selber verurteilt er mit scharfen Worten. Er bezeichnet sie als „pessima und haeretica". Sie hebe das persönliche Verdienst auf, wenn die unvergängliche Seele in allen Menschen nur eine und dieselbe wäre. So widerspreche sie dem Glauben. Sie sei aber auch gegen die gesunde Vernunft. Offenbar sei doch die Seele als Intellekt die Vollendung des Menschen. Da nun die Menschen nicht nur verschieden sind als Lebewesen, sondern auch als Menschen, so haben sie nicht nur jeder eine eigene sinnliche Seele, sondern auch eine vernünftige [2]).

Noch einem andern Irrtum begegnet hier Bonaventura, nämlich der Ansicht des Pythagoras und des Varro [3]), die er aus Augustin kennt [4]). Sie identifizierten, wie Bonaventura ausführt, den möglichen Intellekt mit der „hyle", der ersten Materie des Aristoteles. Das Prinzip, welches geistige Tätigkeiten hervorbringt, trete dann von außen zu dieser „hyle" hinzu. Es sei Gott selber. Diese Lehre bezeichnet Bonaventura als „offenbare Torheit". Auf die übrigen diesbezüglichen falschen Ansichten, welche von Bonaventura in ausführlicher Weise zurückgewiesen werden [5]), gehen wir nicht weiter ein.

---

[1]) Vgl. II d. 18. a. 2. q. 1. in c.: Distinguit commentator tres partes in humana anima, cuius verba sunt haec super 3 de anima: Opinandum est, quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem efficiens, tertia autem factum, et duae illarum sunt aeternae scilicet agens et recipiens, tertia est generabilis et corruptibilis ... Unde vult dicere, quod sicut in visu est color et est lux et est oculus videns ... Näh. siehe Scholion zu II d. 18. l. c. [2]) II. d. 18. l. c.

[3]) II d. 18. l. c.: Quidam enim Philosophi crediderunt non solum eandem esse animam in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus animalibus; crediderunt enim animam non esse aliud quam Deum; et huius positionis fuit Pythagoras et Varro sicut dicit Augustinus ...

[4]) Vgl. De Civitate Dei, lib. IV c. 31; VII c. 6. u. 23.

[5]) II d. 24. l. c. und II d. 18. l. c.

Nur eine sei noch erwähnt, die der Neuplatoniker. Sie lassen, wie Bonaventura ausführt, den möglichen Intellekt an den Körper gebunden sein. So sei er der Substanz nach in jedem Menschen verschieden. Als tätigen Intellekt betrachteten sie aber nicht Gott, sondern eine „Intelligenz" [1]). Diese wirke auf die Seele ein, wie der Künstler auf das Instrument [2]). Dieser Ansicht von einer vermittelnden Intelligenz hält Bonaventura die Lehre Augustins entgegen, daß die Seele nur durch Gott von außen bewegt werden könne.

Die eben erwähnte averroistische Lehre von der numerischen Einheit der geistigen Seelensubstanz blieb nicht ohne Einwirkung auf die christlich-scholastische Philosopie selber. Dafür spricht eine Zensur der Universität Paris über mehrere Thesen, welche unter Averroes' Einfluß entsfanden sind [3]).

Doch bekämpften die Häupter der Scholastik diesen Irrtum aufs energischste. Duns Scotus sagt, diese Lehre widerspreche nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie. Sie vernichte die Wissenschaft [4]). Ferner hebt Duns hervor, daß Averroes allein mit dieser Auffassung dastehe [5]). Averroes berief sich nämlich, wie auch Bonaventura ausführt, auf Aristoteles. Dieser vertrat einerseits die Anschauung von der Ewigkeit der Welt. Andererseits lehrte er aber auch, es gäbe keine geistige Substanz, welche nicht einen Körper zu bewegen hätte [6]).

[1]) d. h. ein höheres geistiges Wesen zwischen Gott und Seele entsprechend den Engeln.

[2]) II d. 10. a. 2. q. 1: Primum vero intellectum habuerunt aliqui Philosophorum. Posuerunt enim quod anima esset instrumentum intelligentiae et quod intelligentia influeret super animam ... unde dixerunt quod anima triplicem habet operationem: animalem, intellectualem et divinam ... vgl. auch das Scholion hierzu.

[3]) D'Argentré, Collectio iudicior. c. 1. pag. 192. c. 8: Errores de anima et intellectu; vor allem thes. 20. 22, 27., vgl. das Scholion zu II d. 18. l. c.

[4]) D. Scotus IV Sent. d. 43. q. 2. n. 26: Error qui proprius est et solius Averrois, pessimus est non tantum contra veritatem theologiae, sed etiam contra veritatem philosophiae. Destruit enim scientiam. Über Albertus Magnus' entschiedene Stellungnahme siehe Schneider a. a. O. I. S. 204 ff. Thomas nimmt zu wiederholten Malen Stellung gegen diesen Irrtum; vgl. De Unitate intellectus contra Averroistas; ferner II sent. d. 17. q. 2. a. 1; De Spiritual. Creat. a. 9, 10. [5]) l. c.

[6]) Vgl. die Texte II d. 18. l. c. und Scholion zu d. 18.

Damit sei aber, meint Averroes, die Ansicht von der persönlichen Seele, die unsterblich wäre, unverträglich. Aus diesem Grunde glaubte er, auch Aristoteles hätte nur eine einzige geistige und unvergängliche Substanz in Allem angenommen. Bonaventura macht nun als gewichtigstes Gegenargument geltend: Aristoteles hätte nicht gewußt, daß alle Bewegung einmal aufhöre. Es wäre deshalb die Voraussetzung falsch zu seinem Satze, daß es nur so viele bewegende Substanzen gäbe, als bewegte Körper. Es existierten z. B. viel mehr Engel, als es bewegte Kreise „orbes" gäbe. Auch werde die Seele einmal wieder mit ihrem Leibe vereint, was der Philosoph ebenfalls nicht wußte [1]. Es sei deshalb nicht wunder zu nehmen, wenn Aristoteles in diesem Punkte irrte. Jeder Philosoph gerate notwendig in Irrtum, wenn nicht das Licht des Glaubens ihn helfend erleuchte [2].

Bonaventura verteidigt, wie wir sehen, Aristoteles nicht weiter gegen diesen von Averroes ihm unterschobenen Irrtum. Scotus dagegen schreibt ihn allein dem Averroes zu. Es liegt darin indirekt eine Verteidigung des Aristoteles. Und es steht wohl Heinrich von Gent vereinzeln unter den Scholastikern da, wenn er dem Stagiriten diesen Irrtum wirklich unmittelbar nahelegt [3].

Vergleichen wir diese Ausführungen Bonaventuras über den tätigen und möglichen Intellekt mit den bereits im vorhergehenden besprochenen intellektiven Seelenkräften, besonders mit der „diiudicatio", dann sehen wir, daß ein strenger Unterschied und eine bestimmte Grenze zwischen den einzelnen intellektiven Seelenkräften nicht gemacht und gezogen werden kann. Tätiger und möglicher Intellekt lassen sich eben nur einzeln betrachten. In Wirklichkeit bilden sie eine Einheit. In dieser wird der mögliche Intellekt zum wirklichen, urteilt und schließt in selbständiger Weise. Eine Tätigkeit des Intellektes ist überhaupt

[1]) Man beachte die philosophische Argumentation mit theologischen Mitteln. [2]) II d. 18. l. c. ad 6.

[3]) Vgl. Heinrich v. G., Quodl. 9. c. 14: Mihi videtur non esse mirum, quod homines dubitabant, quid sensit Aristoteles super his duobus (scil. an intellectus sit forma et actus corporis et an sit idem numero in diversis an singuli in singulis). Immo ut arbitror, ipse semper super illis in dubio fuit.

nur in der Vereinigung des tätigen und möglichen Intellektes denkbar. In dieser geschlossenen Einheit erschien uns aber die diiudicatio.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß Bonaventura den intellectus agens nicht mit den höchsten, ewigen und göttlichen Gesetzen in Verbindung treten läßt, wie dies etwa bei der ratio superior und der diiudicatio der Fall ist [1]).

Spekulativer und praktischer Intellekt.

Bonaventura hält die Annahme von so vielen Seelenvermögen für eine etwas eitle Spielerei [2]). Dennoch nimmt er sie unter steter Berufung auf bereits vorhandene Meinungen in ausgedehnter Weise in seine Seelenlehre auf.

Hier bleibt uns nur noch eine wichtige Einteilung zu berücksichtigen übrig: der spekulative und der praktische Intellekt. Je nachdem dasselbe erkennende Vermögen sich einer anderen Art von Erkenntnisobjekten zuwendet [3]), nennen wir dasselbe spekulativ oder praktisch. Mit andern Worten, je nachdem die Wahrheit, welche der Intellekt aufnimmt, spekulativen oder praktisch-sittlichen Inhaltes ist, spricht Bonaventura mit der ganzen scholastischen Schule von einem spekulativen oder praktischen Intellekte.

Es gehört nun das Kapitel über den spekulativen und praktischen Intellekt zu den meist umstrittenen der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Wir werden darum nicht umhin können, in diesem Abschnitte eingehend auf Aristoteles, ferner auf die Zeitgenossen Bonaventuras und den Stand der Forschung über den spekulativen und praktischen Intellekt überhaupt Bezug

[1]) Wenn Bonaventura den tätigen Intellekt unter dem Einflusse der arabischen Philosophie mit dem Lichte vergleicht, das selber zwar immer leuchtet, dessen Strahlen aber aus gewissen Hindernissen nicht überall eindringen, so merkt er wohl nicht, daß er damit selber dem so energisch bekämpften Irrtume sehr nahe steht. Von diesem immer und überallhin leuchtenden Intellekte bis zu dem einzigen, über allen Seelen stehenden, ewigen Intellekte des Averroes (s. oben) ist der Schritt nicht mehr groß.

[2]) II d. 24. p. 1. a. 2. q. 1. in concl.: Plus contineat curiositatis quam utilitatis.

[3]) II d. 24. l. c.: Intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo.

zu nehmen. Wir beginnen zunächst mit Bonaventuras Lehre und Auffassung.

Die Lehre Bonaventuras über den spekulativen und praktischen Intellekt.

Wir hörten soeben, daß der Intellekt praktisch wird, wenn er mit der Wahrheit praktisch-sittlichen Inhaltes sich befaßt. Etwas fällt uns aber an jener Stelle auf. Bonaventura sagt, der spekulative Intellekt werde zum praktischen [1]). An anderer Stelle lesen wir ferner, es sei eine einzige Potenz, die sich nur der Ausdehnung nach unterscheide [2]).

Aus erstem Beispiele besonders geht hervor, daß Bonaventura den spekulativen Intellekt für das gesamte kognoszitive Vermögen gebraucht. Es ist dies eine althergebrachte Auffassung vom Intellekte überhaupt. Dieser galt in seinem ganzen Umfange und in erster Linie als spekulativ. Praktisch wird er nur in Verbindung mit dem Willen, wobei er aber seine rein erkennende Tätigkeit einbüße [3]).

Dieser Bedeutung des spekulativen Intellektes als Erkenntnisvermögen κατ᾽ ἐξοχήν begegnen wir aber bei Bonaventura selten. Vielmehr erscheint er uns mit dem praktischen Intellekte als eine Kraft desselben erkennenden Grundvermögens. Aus letzterem wachsen beide heraus und stehen sich nun gleichwertig gegenüber [4]). Nicht der spekulative Intellekt wird eigentlich zum praktischen. Dies wäre ein Widerspruch. Dasselbe intellektive Vermögen ist vielmehr bald als spekulatives, bald als praktisches tätig. Bonaventura hätte darum auch sagen dürfen, der praktische Intellekt werde durch Ausdehnung theoretisch [5]). Spekulativer und praktischer Intellekt verhalten sich zueinander

---

[1]) II d. 24. l. c.: „Bene dicit Aristoteles intellectum speculativum fieri practicum . . .

[2]) II d. 39. a. 1. q. 1: Eandem potentiam dicunt sola extensione differentem. [3]) Vgl. weiter unten.

[4]) II d. 39. a. 1. q. 1: Si ergo quaeratur, cuius potentiae sit habitus (scil. conscientia) dicendum, quod est habitus potentiae cognitivae, aliter tamen, quam sit ipsa speculativa scientia, quia scientia speculativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus, conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum in quantum est practicus.

[5]) Dies wird noch im folgenden bestätigt, wo der praktische Intellekt des weiteren als gleichwertiges kognoszitives Vermögen erscheint.

wie zwei Artvermögen, deren Gattungsvermögen die potentia cognitiva ist.

Albertus Magnus bezeichnet den spekulativen Intellekt als den durch den intellectus agens aktualisierten intellectus possibilis [1]). Bonaventura berührt das Verhältnis dieser zwei Vermögen nicht. Doch nach dem, was wir über das selbständige und gleichwertige Verhältnis des spekulativen und praktischen Intellektes und über ihre Beziehung zum Grundvermögen gehört haben, können wir schließen, daß Bonaventura nicht ohne weiteres den spekulativen Intellekt als „einen Grad des möglichen" bezeichnet hätte. Auch der praktische Intellekt könnte mit gleichem Rechte als solcher bezeichnet werden.

Der Ausdrucksweise Alberts liegt offenbar die Auffassung zugrunde, daß der spekulative Intellekt die höchste Tätigkeit des Vernunftvermögens bedeutet [2]). Und der praktische Intellekt?

Daß dieser zum spekulativen Intellekte in eine ungleiche Stellung gerät, ist wohl schon im voraus zu erkennen. Bonaventura hält nun ohne Zweifel an einer gleichwertigen Stellung des spekulativen und des praktischen Intellektes im Erkenntnisvermögen fest. Beide sind erkennende Vermögen. Beide erfassen die Wahrheit [3]), der eine als reinen Erkenntnisinhalt, der andere als Wahrheit, insofern sie mit Handlungen verbunden ist [4]). Beide urteilen. Der spekulative Intellekt über die Wahrheit schlechthin, der praktische über das Gute. So bildet letzterer einen Teil (den vernünftigen) des freien Wahlvermögens [5]).

Über dem spekulativen und praktischen Intellekte stehen endlich als höchste Denkhabitus oder Potenzen, durch welche sie

[1]) Schneider a. a. O. I S. 224, 238. [2]) S. darüber später.

[3]) Daß auch das Gute, das der praktische Intellekt erkennt, als Wahrheit aufgefaßt wird, vgl. II d. 39 l. c. ad 2: Intellectus practicus non tantum consistit in vero, sed etiam se extendit ad bonum.

[4]) II d. 39. a. 2. q. 1: Quaedam (scientiae) in genere speculabilium et quaedam ex parte moralium.

[5]) II d. 7. p. 2. a. 1. q. 1: Iudicium autem dupplex est in quolibet ratiocinante. Unum quod est cognoscendorum, quod est veri sub ratione veri. Aliud agendorum, quod est boni sub ratione boni.

selber geleitet und „vollendet“ werden, die „scientia speculativa“ beziehungsweise die conscientia [1]).

Letztere, dies ist besonders zu beachten, vollendet den praktischen Intellekt in seiner ihm eigenen erkennenden Tätigkeit, indem sie ihm die höchsten und allgemeinen sittlichen Wahrheiten vorhält. Sie sagt beispielsweise nicht: das ganze ist größer als seine Teile. Wohl aber: wir sind Gott Ehre schuldig [2]).

Wir können deshalb unser Urteil über die conscientia und den ihr unterstehenden praktischen Intellekt mit Bestimmtheit dahin zusammenfassen: Es sind dies erkennende Seelenkräfte. Ihr Objekt ist die Wissenschaft, insofern sie mit der Handlung, mit Affekt und Wille in nächste Berührung tritt [3]).

Wir haben soeben das Verhältnis des spekulativen bzw. des praktischen Intellektes zu den über ihnen stehenden, sie „vollenden“ Denkhabitus oder Potenzen entwickelt. Der praktische Intellekt wird in seinen Urteilen von der conscientia geleitet. Diese steht als Potenz und als Denkhabitus über ihm [4]), den spekulativen Intellekt dagegen leitet die scientia speculativa [5]).

Mit dieser Auffassung unterscheidet sich Bonaventura von allen seinen Zeitgenossen.

Es ist nämlich, um dies zunächst nur kurz anzudeuten, eine Streitfrage unter den Scholastikern, ob die höchsten praktischen d. h. moralischen Prinzipien dem praktischen Intellekte durch die spekulative Vernunft zugeführt werden, oder ob die praktische Vernunft dieselben eigens erfaßt [6]).

Über das Verhältnis des praktischen Intellektes zum Willen brauchen wir nur mehr weniges zu sagen. Bonaventura betont verschiedentlich, daß ersterer vom Willen wesentlich unvermischt ist. Dies läßt sich schon aus dem Bisherigen ersehen.

[1]) II d. 39. a. 1. q. 1: scientia speculativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus ... [2]) II d. 39. l. c.

[3]) II d. 39. l. c. in c.: Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod conscientia se tenet ex parte potentiae cognitivae ... ferner l. c. ad 1: Et cum nominat (conscientia) potentiam, non nominat universaliter (ebensowenig die scientia speculativa) potentiam cognitivam, sed prout se extendit ad cognoscenda ea, quae sunt moris sive moralia. II d. 39. l. c.: Scientia cum operatione — iuncta affectioni et voluntati.

[4]) II d. 39. l. c., II d. 7. l. c. [5]) II d. 39. l. c.

[6]) Über Albertus Magnus vgl. Schneider a. a. O. I. S. 240. 242 ff.

Bonaventura sagt ausdrücklich, es sei nicht einzusehen, wie der praktische Intellekt Begehrungs- oder Willensvermögen sei. So urteile auch der „Philosoph“ (Aristoteles)[1]. Doch „befehle der praktische Intellekt und mache geneigt zur Bewegung“.

Der conscientia werden dagegen wiederum die ethischen Werte von Gut und Bös zugeschrieben, während die höchsten habitus doch unveränderlich sein sollten. Daran, daß nun Bonaventura auch einem denkenden Vermögen diese Werte zuschreibt, dürfen wir uns nicht weiter stoßen. Es hängt diese Anschauung mit seiner Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Verstand und Willen zusammen[2].

Wenn er ferner auch ausdrücklich den praktischen Intellekt oder die conscientia vom Willen scheidet[3], so wollen wir doch keineswegs verschweigen, daß Bonaventura den praktischen Intellekt und die conscientia sehr dem Willensvermögen annähert. Es bleibt für uns allerdings unbegreiflich, wie Bonaventura auch die conscientia, einen höchsten Denkhabitus, diesem Einflusse preisgeben konnte. Wie kann sie in ihrer Höhe noch dem Wechsel sittlicher Bewertung unterworfen sein? Wie können in ihr noch auf diese Weise Änderungen vor sich gehen? Wie läßt sich der von Johannes Damascenus[4] übernommene, mehr philosophische Begriff der conscientia als einem „Gesetz des Intellektes“ mit dem theologisch-herkömmlichen vereinigen, dem die Attribute von gut oder bös oder schlecht anhaften?[5] Bonaventura gerät hier augenscheinlich in keine geringe Verlegenheit. Doch er findet einen Ausweg. Er sagt, die conscientia sei wohl einerseits ein habitus naturalis d. h. ein natürlicher und darum unveränderlicher Denkhabitus. Andererseits sei sie aber auch ein erworbener habitus (des kognoszitiven Vermögens). Als

---

[1]) II d. 39. l. c in c.

[2]) Späterem vorausgreifend erwähnen wir eine Stelle, welche uns zeigt, daß Bonaventura die Sünde aus dem Verstande fließen läßt II d. 39. a. 2. q. 1. in c.: Cum enim mortale peccatum non possit esse absque actu superioris portionis, quia in manducatione viri consistit consummatio peccati: si synderesis esset superior portio rationis, utique aliis peccantibus se immisceret. Die synderesis wird dann als die superior portio des Willens bezeichnet.

[3]) Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi.

[4]) II d. 39. a. 1. q. 1. obj. [5]) II d. 39. l. c.

solcher kann sie Veränderungen erleiden [1]. So ist sie aber keins von beiden mehr. Dieses Zugeständnis hätte Bonaventura an die herkömmliche Auffassung der conscientia nicht zu machen brauchen. Er hätte das Veränderliche im praktischen Erkenntnisvermögen, die Anteilnahme an den sittlichen Werten in den praktischen Intellekt legen können. Dieser untersteht ja der conscientia. Er tritt ratend, „diktierend und hinneigend" mit dem Willen in Verbindung. So hätte er leicht die conscientia in ihrer Bedeutung eines unwandelbaren habitus des praktischen Intellektes stehen lassen können.

Wir werden jedoch später sehen, daß es nicht lediglich Inkonsequenz und Mangel an philosophischer Selbständigkeit und Kraft ist, wenn Bonaventura den einmal aufgenommenen Begriff der höchsten unwandelbaren Denkhabitus wieder abschwächt. Er tut dies auch mit den höchsten habitus des spekulativen Intellektes und des Willens.

Zunächst jedoch die Frage: Welche Bedeutung kommt der conscientia und dem praktischen Intellekte bei den übrigen Scholastikern zu? Wir beschränken uns auf die Bonaventura am nächsten stehenden.

Alexander v. Hales gebraucht die conscientia in einer doppelten Bedeutung. Erstens als natürlichen Habitus. Dies ist ihre höhere Seite, und sie ist darin identisch mit der Synderese. Nach ihrer niederen Seite verbindet sie sich aber mit der Vernunft und gilt so als ein Akt [2].

Über ihre Beziehung vollends zum praktischen Intellekte hören wir bei Alexander nichts, doch läßt er höhere und niedere Vernunft beim Strebeakt mittätig sein [3].

Simar betont mit Recht die Unklarheit, die bei Alexander entsteht durch Annäherung der conscientia an die Synderese [4].

Ihre höhere Bedeutung wird durch diese Annäherung überflüssig und hinfällig. Nur nach ihrer niederen Seite hat sie noch

[1] II d. 39. l. c. in c: Cum autem nominat habitum, non solum nominat habitum naturalem, immo et potest nominare habitum acquisitum. Et quia habitus acquisitus potest purificare et foedare animam, hinc est...

[2] S. th. q. 77. m. 6. [3] S. th. q. 71. m. 2.

[4] Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts. S. 19. Bonn 1885.

eine Existenzberechtigung. Alexander läßt die erstere, höhere Bedeutung fallen. Sie erscheint vor allem als ein Akt oder auch ein Vermögen, welches nach den Normen der Synderese und nach der Erkenntnis des einzelnen Falles ein „licet“ oder „non licet“ ausspricht [1]). Sie bildet so, wie Appel richtig bemerkt, die irrtumsfähige Seite des Gewissens, während die Synderese als irrtumslos gilt [2]).

Man sieht dabei einen Grund zur ursprünglichen Einteilung der conscientia in eine höhere und niedere nicht mehr ein.

Ähnlich verhält es sich bei Albertus Magnus. Auch er unterscheidet zwischen einer höheren und niederen Seite der conscientia. Doch können wir uns nicht mit Appel einverstanden erklären, welcher die höhere Seite der conscientia mit der niederen Seite der Synderese für identisch erklärt. Letztere ist im „freien Wahlvermögen“ tätig.

Es ist dagegen zu bemerken, daß die conscientia als habitus naturalis überhaupt nicht in einem niederen Vermögen „tätig“ wäre. Indem Albert der conscientia diese Tätigkeit der niederen Synderese zuschreibt, läßt er die höhere Seite derselben überhaupt fallen [3]). Es erscheint nur noch der höhere Teil der Synderese auf dem Gebiete der höchsten Prinzipien tätig. Diese begegnet uns bald als Regulativprinzip des Erkennens **und** Wollens [4]), bald bleibt sie auch auf das Streben allein beschränkt, indem sie zum Guten hinbewegt und gegen das Böse murrt [5]). Auf jeden Fall war Albert, wie wir sehen, weit davon entfernt, einen eigenen höchsten habitus des praktischen Intellektes, etwa in der conscientia anzunehmen [6]).

---

[1]) S. th. q. 7. m. 6: coniungitur synderesi — coniungitur rationi.

[2]) Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synderese. Preisschrift, Rostock 1891, S. 27. [3]) Sent. II d. 24. a. 10. [4]) S. de creat II q. 69.

[5]) S. theol. q. 99. Über den den Verstand erleuchtenden intellectus agens, dem alle Prinzipien aus der göttlichen Intelligenz zufließen, vgl. Schneider a. a. O. I. S. 239.

[6]) Nur nebenbei sei jedoch gegen Appel (a. a. O. S. 30—31) bemerkt, daß Albertus an der von ihm erwähnten Stelle (S. th. q. 99) keineswegs die Synderese als habitus des praktischen Intellektes ausgibt. Albert unterscheidet deutlich zwischen höchsten habitus, welche im Denken und solchen, welche im Streben leiten. Hätte er die Synderese als höchsteu habitus der praktischen Vernunft ausgeben wollen, dann hätte er einen solchen noch eigens für den Willen

Auf das Verhältnis des praktischen Intellektes zu höchsten Prinzipien überhaupt wird an späterer Stelle noch zurückzukommen sein. Wir können Alberts diesbezügliche Lehre erst recht verstehen und würdigen, wenn wir diejenige des Aristoteles kennen gelernt haben.

Thomas faßt die conscientia ähnlich, wie sein Lehrer Albert, als einen Akt auf, höchste Norm bildet die Synderesis. Durch den Akt der conscientia wendet der Mensch das Gebot und die Sätze, welche die Vernunft erkennt, auf die einzelne Handlung an. Diese höchsten Sätze aber hält die Synderese der Vernunft vor [1]).

Auch bei Heinrich v. Gent [2]) erscheint die conscientia als ein Akt. Dieser ist aber bei ihm nicht in der Vernunft, sondern im Willen begründet.

Der Gegensatz zwischen den übrigen Scholastikern und Bonaventura, welcher die conscientia als höchsten, erkennenden und ratenden Denkhabitus oder auch als höchste Potenz des praktischen Intellektes bezeichnet [3]), liegt somit auf der Hand.

Wo haben wir nun die Quelle für diese abweichende Auffassung Bonaventuras zu suchen? Um dieser näher zu kommen, müssen wir uns vorerst mit der entsprechenden Lehrmeinung des Aristoteles in eingehender Weise befassen.

---

schaffen müssen. Albert weist aber, wie Appel selber einige Seiten nachher zugibt, die Synderese ausdrücklich dem Willen zu. Er versteht darum unter der Synderese allem Anscheine nach einen höchsten habitus des Strebevermögens. Die Stelle lautet: In intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui sicut Aristoteles dicit in III. de Anima, est in anima sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum, cum autem hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis ad perfectionem animae rationalis pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo, hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis. S. th. q. 99. Wenn hier von einem Lichte gesprochen wird, das in praktischen Dingen zur Handlung hinbewegt, so darf noch lange nicht geschlossen werden, daß dieses Licht über dem praktischen Intellekte bewegend steht.

[1]) S. th. I q. 79. a. 13; vgl. dazu Bonaventura II d. 39. a. 1. q. 1. Scholion.

[2]) Quodl. I q. 18: Conscientia ad partem animae cognitivae non pertinet, sed ad affectivam. [3]) Vgl. oben. S. 120 f.

εε) Spekulativer und praktischer Intellekt bei Aristoteles. Interpretationsversuche der Aristotelischen Lehre.

Mit der Zurückführung dieser Frage auf Aristoteles treten wir in alle sich daran anknüpfenden Schwierigkeiten ein. Wir hätten uns mit der Darlegung von Bonaventuras Ansicht begnügen können. Schwierigkeiten wären wir damit aus dem Wege gegangen. Aber wollen wir Bonaventura voll und ganz würdigen, dann müssen wir ihn bezüglich der Hauptfragen wenigstens in seinem Verhältnis zu Aristoteles und seinen nächsten Zeitgenossen kennen lernen.

Die meisten Scholastiker führen ihre Unterscheidung zwischen spekulativem und praktischem Intellekte auf Aristoteles zurück. Doch weichen sie in der Auffassung dieser beiden Seiten des Intellektes bald mehr, bald weniger von einander ab. Dies ist nicht zu verwundern. Ist man doch auch unter den neuesten Aristotelesinterpreten nicht einig, welche Bedeutung Aristoteles selber beispielsweise dem praktischen Intellekte zugeschrieben hat. Wir nennen vor allem: Prantl, Trendelenburg, Walter und Zeller.

Doch, wenn diese Forscher ersten Ranges zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen sind, scheint da ein Aufnehmen der Frage nicht von vornherein aussichtslos?

Gewiß, wir würden es nicht unternommen haben, in dieses Labyrinth der Aristotelesexegese einzutreten, wenn wir nicht glaubten, die mannigfaltigen Fäden der bisherigen Kritik in einem neuen Punkte zusammenlaufen lassen zu können. Welche Bedeutung kommt also dem spekulativen und praktischen Intellekte nach Aristoteles zu? Walter [1]), der alle bisherigen Interpretationsversuche — z. B. die von Trendelenburg, Prantl und Zeller — als verfehlt abweist, will unter dem praktischen Intellekte nur eine mit dem Streben verbundene, über die Handlung beratschlagende Tätigkeit verstanden wissen; diese hat mit der erkennenden Tätigkeit nichts mehr zu tun [2]).

[1]) Walter: Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Jena 1874.

[2]) a. a. O. S. 67: Sie ist eine andere geworden als jene; sie hat in der Verbindung mit dem Streben ein so fremdartiges Aussehen gewonnen, wie es zu der Ruhe, die im Reiche des strengen Gedankens herrscht, nicht stimmt; sie bedarf einer Vermittelung.

Er wirft deshalb Zeller vor, daß er den Begriff des praktischen Intellektes zu weit faßte, indem er ihn als das auf das Handeln sich beziehende **Denken** bezeichnete, ihm die Bestimmung der Zwecke, die Feststellung der Grundsätze zuwies. Die aristotelische Definition charakterisiere den praktischen Intellekt lediglich als buleutische, d. h. als die die Mittel aufsuchende Tätigkeit [1]). Auch Albertus Magnus habe irrtümlich den Zweckbegriff mit dem praktischen Intellekte in Verbindung gebracht [2]).

Walter mag recht haben, wenn er Albert dem Großen den Vorwurf macht, er habe die Bedeutung des praktischen Intellektes als eine zu weite aufgefaßt [3]).

Aber die Grenzen, welche er selber diesem Vermögen zieht, scheinen zu eng. Man sieht bei ihm einen Unterschied zwischen vernünftigem Willen und praktischem Intellekte nicht mehr recht ein. Die strebende Eigenschaft des letzteren wird zu sehr und zu ausschließlich betont. Sein Objekt ist das Gute, die konkrete Erscheinung der „Wahrheit". Mit dieser kann die Vernunft nur in Beziehung treten als praktische [4]). Als solche aber ist sie nach Walter nur ratend, bewegend und strebend. Die Scholastiker hingegen und auch Zeller legen der praktischen Vernunft auch eine erkennende, urteilende und denkende Funktion bei.

[1]) a. a. O. S. 77.

[2]) a. a. S. 18 ff. Es ist nun hervorzuheben, daß die ersten Aristotelesinterpreten, auf welche Walter sich beruft (vgl. a. a. O. S. 11 ff. Plutarch, Stobaeus, Jamblichus, Ammonius, Hermias), keineswegs, wie er meint, den praktischen Intellekt rein als strebend aufgefaßt hatten. Wir bemerken, daß an der von Walter erwähnten Stelle (S. 11) ausdrücklich hervorgehoben wird, daß der theoretische Intellekt sowohl das schlechthin Seiende der Dinge, als auch das, was zu uns in Beziehung steht, erkennt. Das eine ist theoretischen, das andere praktischen Inhaltes. Unmittelbar darauf wird sodann die Beschäftigung mit dem einen dem theoretischen Intellekt zugeschrieben, die mit dem andern aber dem praktischen. Wenn der praktische Intellekt sich mit dem befaßt, was auch dem theoretischen Intellekte zugeschrieben wird, ist dann seine Tätigkeit nicht als eine erkennende zu bezeichnen? Gewiß, nach dem ganzen Wortlaute der Stelle. Einerseits werden die Dinge erkannt, als schlechthin seiend „ἁπλῶς ἔχοντα", andererseits in ihrer Beziehung zu uns, als gut oder schlecht.

[3]) Man vergl. dazu Schneiders Ausführungen a. a. O. S. 243 und das, was weiter unten noch hierüber gesagt wird.

[4]) a. a. O. S. 242: „Die Vernunft muß praktisch werden, um aus sich heraus mit der realen Welt in eine unmittelbare Beziehung treten zu können."

Prüfen wir im Anschlusse an Zeller den aristotelischen Text selber auf seinen Inhalt und seine Bedeutung. Es handelt sich hierbei zunächst um die viel umstrittene Stelle aus Aristoteles' Ethik (VI, 12). Es wird daselbst von einem *νοῦς* gesprochen, der auf Zweifaches sich richte. Von diesem einen Vermögen heißt es dann unvermittelt, der eine *νοῦς* richte sich auf die höchsten Prinzipien, der andere auf das Äußerste (Einzelne)[1]. Viele haben diesen Schluß in der Tat gezogen, wenn auch mit Unrecht. Darin stimmen wir Walter bei. Wenn aber wirklich, wie Walter bemerkt, nur der *νοῦς*, welcher in den praktischen Syllogismen die zweite Prämisse auffaßt, als praktisch bezeichnet würde, dann wären sachlich wenigstens sowohl die Scholastiker als auch Zeller im Rechte. An erwähnter Stelle handelt es sich aber nicht um praktische Syllogismen.

Der *νοῦς „ἐνταῖς πρακτικαῖς"* steht dem *νοῦς τῶν ἀρχῶν* gegenüber. Steht aber den höchsten Prinzipien der Wissenschaft als Einzelnes[2] nur das praktisch Einzelne d. h. das konkretsittlich Gute gegenüber bzw. das einzelne Objekt sittlichen Strebens? Ist es vielmehr nicht auch das einzelne Sinnesobjekt als Material reiner Erkenntnis?

Geht ferner aus dieser Stelle nicht auch deutlich hervor, daß der zweite *νοῦς*[3] in gleicher Weise als *erkennend* geschildert wird? Nur sein Objekt oder sein Inhalt ist ein verschiedener!

Zeller bemerkt im Anschlusse an diesen Satz darum gewiß mit vollem Rechte: Auch nach dieser Stelle gibt es neben demjenigen *νοῦς*, welcher das Unveränderliche, die Prinzipien der Beweisführungen erkennt, noch einen zweiten, dessen Gegenstand das Veränderliche, Zufällige und Einzelne ist[4].

Dann wendet er[5] gegen Walter ein[6]: „Dieses läßt sich doch unmöglich so verstehen, daß ein und derselbe *νοῦς* beides erkenne."

Walter bemerkte nämlich: „Aus der Tatsache, daß der *νοῦς* auch das Einzelne erkennt, dürfe nun und nimmer gefol-

[1]) Nic. Eth. ed. Bywater VI, 11. SS. 125: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα. καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων ἐστι καὶ οὐ λόγος. καὶ ὁ μὲν ... ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου.* Walter bemerkt dazu: „Der in den praktischen Syllogismen *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς* -- die zweite Prämisse auffassende *νοῦς* wird zum *νοῦς πρακτικός* gemacht — hierin liegt der Fehler" (a. a. O. S. 17). [2]) *ἔσχατον.* [3]) *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς.*

[4]) a. a. O. 3. Aufl. II [2]. S. 651.

[5]) Zeller a. a. O. S. 652. [6]) Walter a. a. O. S. 16.

gert werden, es sei der *νοῦς πρακτικός*, der das Einzelne erkennt." Hierin hat Walter recht. Mit andern Worten: Auf jene Stelle „*ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς*" läßt sich die Annahme eines praktischen Intellektes nicht stützen. Wohl aber besagt sie, es gäbe einen *νοῦς*, der sich aufs Praktische, Zufällige und Einzelne erkennend richte.

Und hierin spricht die Stelle gegen Walter; denn dieser spricht die Ansicht aus, daß der Intellekt mit der Erfahrungswelt nicht zum Zwecke der Erkenntnis in Verbindung trete. Doch sie spricht noch in etwas anderem gegen ihn. Walter [1]) behauptet, das, „was Zeller für eine Tätigkeit des praktischen Intellektes halte, auf das eine theoretische Vermögen zurückführen zu können". Nun ist doch offenbar an der ganzen Stelle von zwei getrennten Vermögen die Rede [2]). Eine Vereinigung ist schon deshalb unstatthaft. Und da Walter doch zugestehen muß, daß auch mit dem Einzelnen der Verstand erkennend in Beziehung tritt, so hätte er zugeben müssen, daß an dieser zweiten Stelle von einem zweiten erkennenden *νοῦς* die Rede ist. Der praktische kann dies ja nach ihm unter keinen Umständen sein [3]).

Wichtig ist nun, aber ebenso irreführend, daß an dieser Stelle der Intellekt, der im Gegensatz zum *νοῦς τῶν ἀρχῶν* das Veränderliche, Einzelne erfaßt, als „*νοῦς ἐν ταῖς πρακτικαῖς*" bezeichnet wird. Man identifizierte ihn daraufhin ohne weiteres mit dem praktischen Intellekte. Letzterer aber ist bei Aristoteles in der Tat nur im praktisch-sittlichen Urteil tätig [4]).

Verweilen wir noch etwas bei der fraglichen Stelle. Kurz vorher finden wir ausdrücklich erwähnt, daß der *νοῦς* (ohne weiteres Attribut) sich auch auf das Einzelne richte [5]).

---

[1]) a. a. O. S. 78. [2]) *ὁ μὲν — ὁ δὲ.*

[3]) Es sei dies ein weiterer Sprachgebrauch; a. a. O. S. 76. Oder er nennt dieses Einzelne einen Gegenstand reiner Verstandesauffassung; a. a. O. S. 315: Der Verstand (*νοῦς*) erkennt das letzte nach beiden Seiten hin, denn sowohl von den obersten Begriffen, als von den untersten gibt es nur Verstandesauffassung und kein schlußmäßiges Erkennen.

[4]) S. weiter unten S. 135 f.

[5]) S. Nic. Ethik. VI, 11: *Λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν . . . πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.*

Diese Ausführungen geben uns nicht den geringsten Anlaß, an eine praktische Vernunft zu denken, wohl aber geht aus ihnen hervor, daß der von jedem Streben freie Intellekt sich auch auf das Einzelne richtet.

Es ist dies ohne Zweifel das Vermögen, von dem Aristoteles in dem mit „ὃ δὲ" beginnenden Satze spricht. Dies ist zu betonen gegen Walter, welcher u. a. sagt[1]: „Das ganze Gebiet des Tatsächlichen kann niemals Objekt der Vernunft werden, weil es durchgängig mit dem Zufälligen behaftet ist. Das Tatsächliche fällt als ein Transitorisches... nur unter die Wahrnehmung... Das Tatsächliche ist für die Vernunft ein bloß mögliches, es kann so und anders sein, es kann sein und nicht sein. Eine Vernunfterkenntnis gibt es lediglich vom Ewigen und Notwendigen. Wir haben in der aristotelischen Distinktion nicht eine Einteilung..., wonach der einen Funktion... die Disziplinen zufielen, die das Ewige und Notwendige behandeln..., während die andere Seite die Wissenschaften enthielte, die von veränderlichen Dingen handeln... Es handelt sich um Erkennen und Handeln, um eine Einteilung des Vernunftvermögens, nicht des Erkenntnisvermögens."

Wir wollen uns auf Walters Ausführungen nicht zu weit einlassen. Wir erwähnten bereits, daß er an anderer Stelle dem Intellekte (νοῦς) in irgend einer Weise das Befassen mit dem Einzelnen als erkennendes Vermögen zugesteht. Aus obigen Ausführungen des Aristoteles sehen wir auch, daß man eine solche Seite des Intellektes unbedingt anerkennen muß. Der Kampf Zellers gegen Walter um diese Tätigkeit des Intellektes läßt sich deshalb begreifen. Aber Zeller geht dabei zu weit. Er ist überzeugt, daß an eben erwähnter Stelle des sechsten Buches der Ethik von einem praktischen Intellekte die Rede sei. Diesen faßt er, wie es der ganze Zusammenhang fordert, als erkennend auf. Walter hingegen leugnet den praktischen Intellekt in einer solchen Bedeutung gänzlich, und Zeller beruft sich nun, um seine Meinung zu stützen, auf Stellen, welche dies

[1] a. a. O. S. 241–242.

durchaus nicht zu leisten imstande sind[1]). Wohl sprechen sie für eine doppelte Seite im Erkenntnisvermögen. Aber der beabsichtigte Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Intellekte, als Vermögen des Allgemeinen und des Einzelnen und Zufälligen, läßt sich dadurch nicht begründen.

Wir geben einzelne von Zeller angezogene Stellen zur Prüfung und zur Kritik wieder[2]). An denselben wird in unzweideutiger Weise die Tätigkeit des praktischen Intellektes in der von uns gezogenen Grenze bestimmt, aber der theoretische Intellekt wird keineswegs als das Vermögen des Notwendigen, wenigstens nicht in ausschließlicher Weise, aufgefaßt. Zeller hätte von diesen Stellen aus sehen müssen, daß dem praktischen Intellekte nicht die Kenntnis des Einzelnen schlechthin zugeschrieben werden darf. Er erfaßt nur das Einzelne, das mit der Handlung in Beziehung steht.

Mit andern Worten: Zeller begeht einen Fehler, indem er den *νοῦς „ἐν ταῖς πρακτικαῖς“* als praktischen bezeichnet. Dieser *νοῦς „ἐν ταῖς πρακτικαῖς“* steht tatsächlich einem andern gegenüber, der sich nur aufs Allgemeine und Notwendige richtet. Und da, wie Zeller zugibt und Walter gegenüber scharf betont, auch im theoretischen Sinne der Intellekt mit Einzelnem erkennend sich befaßt, so kommt er zum Schlusse, es sei der „praktische“ In-

[1]) Vergleicht man vollends in unserem Buche II 2³. S. 652, wo in Übereinstimmung mit anderen Stellen dem *νοῦς πρακτικός* ausdrücklich die Betrachtung der *ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν* vorbehalten, der *νοῦς θεωρητικός* auf die des Notwendigen beschränkt wird, und erwägt man, daß letzteres die stehende Lehre des Philosophen ist – Zeller verweist dann auf Stellen, an denen dem *νοῦς* schlechthin die Kenntnis der *ἀρχαί* und des *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* zugeschrieben wird —, so wird man es mehr als wahrscheinlich finden müssen, daß eben jenem *νοῦς* an unserer Stelle genau das zugesprochen werden (Ethik VI, 12) sollte, was ihm an allen anderen aufs bestimmteste abgesprochen wird.

[2]) Aristoteles *περὶ ψυχῆς Γ* 10. 433 a. 14 (Teubnersche Ausgabe): *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός διαφέρει τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα.* Ferner: Eth. VI 2. 1139ᵃ 6 (editio Bywater): *ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλωςἔ χειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα;* hier wird offenbar nur von den zwei erwähnten Seiten des Intellektes geredet. — Ferner: a. a. O. 26: *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τ᾽ ἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος. τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

tellekt, der dieses tue. So hätte letzterer einen zweifachen Tätigkeitsbereich, nach der theoretischen und nach der praktischen Seite hin. Deshalb das Bemühen Zellers, den theoretischen Intellekt ausschließlich als das Vermögen der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten hinzustellen[1]).

Es sei noch hinzugefügt, daß auch im Anschlusse an den in Frage stehenden Satz der Ethik von einem *νοῦς* die Rede ist, welcher sich auf das Einzelne richtet bzw. auf die durch die Vermittelung der Sinne gewonnenen Prinzipien „*ἀρχαί*" des Ganzen und Allgemeinen[2]). Durch solche Kenntnis aber, fügt Aristoteles hinzu, wird keiner weise[3]).

Und auch vom theoretischen Intellekte spricht Aristoteles als von einem Vermögen, das nichts mit der Handlung und mit dem Streben zu tun habe[4]). Aber daraus darf ich nicht schließen, er befasse sich mit dem Notwendigen und Allgemeinen.

Die Bedeutung der *σοφία* bei Aristoteles.

Aristoteles spricht in eben erwähntem Zusammenhange von einer Kenntnis, welche nicht durch Erfahrung gewonnen wird. Sie erst macht den Menschen weise. Es ist dies die *σοφία*. Dieselbe erscheint tatsächlich als ein eigenes Vermögen oder doch als ein mehr oder weniger selbständiger Grad des Intellektes. Sie schaut nicht, so heißt es, auf das, was den Menschen glücklich macht, denn sie hat keine Entwickelung oder Entstehung[5]).

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 190 (ferner 652), wo er sagt, dies sei „stehende Lehre" des Philosophen über den theoretischen Intellekt, während an der von Zeller angezogenen Stelle lediglich ausgesagt wird, der „*νοῦς*" richte sich auf die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis (nicht der theoretische *νοῦς*).

[2]) *ἀρχαί* ist hier wohl besser mit „Anfangsgründe" zu übertragen.

[3]) Nic. Eth. VI, 12, 1143b, 6: *καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς — γνώμην διέχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν.* Auch diesen *νοῦς* darf man nicht ohne weiteres als praktischen Intellekt bezeichnen, wie Albertus Magnus in einem etwas andern Zusammenhange dies getan; vgl. Walter a. a. O. S. 17. Über die daran sich knüpfende falsche Behauptung, daß es von diesem Augenblicke an in der aristotelischen Lehre einen praktischen Intellekt gebe, vgl. Schneider a. a. O. I S. 245 und hier weiter unten.

[4]) *περὶ ψυχῆς Γ*, 9, 432b, 27—28: *ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐδὲν νοεῖ πρακτόν οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐδέν.*

[5]) Scil. durch Induction.. Nic. Ethik a. a. O. 19 f.: *ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος· οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως.*

Eine solche liegt vielmehr den andern in jenem Zusammenhange genannten Kenntnissen zugrunde [1]).

Wir dürfen wohl diese *σοφία* mit dem Vermögen der höchsten Prinzipien identisch setzen. Ihr Inhalt kommt ohne Erfahrung zustande [2]). Wenn auch die *σοφία* in anderem Zusammenhange noch in anderem Gewande erscheint, so dürfte sie doch an dieser Stelle nicht anders als in der von uns angegebenen Weise zu verstehen sein. Weil sie ohne die Erfahrung zustande kommt, bezeichnet sie Aristoteles als den sichersten Wahrheitsinhalt [3]). Und mit dem *νοῦς* sie identifizierend nennt er sie geradezu das Haupt und das Höchste aller Wissenschaften [4]). Und in anderem Zusammenhange [5]) sagt er, sie müsse sich mit dem Wesen und dem letzten Grunde aller Dinge anschauend (theoretisch) befassen.

Auf diese Bedeutung der *σοφία* bei Aristoteles als einem höchsten Anschauungsvermögen oder auch als einem höchsten Denkhabitus machen wir besonders aufmerksam. Diese Ähnlichkeit mit der „scientia speculativa“ Bonaventuras [6]) ist auffallend.

Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß Aristoteles nach obigen Ausführungen eine Vernunft kennt, welche hinschaut „*θεωρεῖ*“ auf das, was den Menschen glücklich macht.

Walter kommt angesichts dieser Stellen bei Aristoteles, welche mit seiner Interpretation durchaus unvereinbar sind, die „Terminologie“ bei Aristoteles „schwankend“ vor [7]). Und er meint:

„Für die Terminologie bleibt es immerhin auffällig, daß Aristoteles, nachdem er neben dem Gattungsbegriff *νοῦς* drei Arten desselben, den *νοῦς θεωρητικός, πρακτικός* und *ποιητικός* eingeführt hat, nun noch fünftens von einem „*νοῦς κατ᾽ ἐξοχήν*“ redet [8]) und doch wiederum weder im Fortgang der Untersuchung noch in den übrigen Schriften ausschießlich diesen Begriff im

[1]) Es sind dies *γνώμη, σύνεσις* und *νοῦς*.

[2]) Nic. Ethik, VI, 9, 1142a 25: *ὁ μὲν γάρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.*

[3]) a.a.O. VI, 7.1141a 16ff.: *ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐτιστημῶν εἴη ἡ σοφία* ... ferner: *ὥστ᾽ ἂν ἐίη ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτὰτων*; Vgl. Zeller a. a. O. S. 652 Anm. 1.

[4]) Ibid. [5]) Metaph. I 2. 982. b. q. *δεῖ γὰρ ταύτην — σοφία τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶνει θεωρητικήν.* [6]) Siehe oben S. 118 f.

[7]) Walter a. a. O. S. 306.

[8]) Gemeint ist der *νοῦς* der höchsten Prinzipien.

Auge hat, wenn er jenes Wort[1]) ohne alle weitere Bestimmung gebraucht."

Wie verhält es sich nun mit diesen Vermögen bei Aristoteles tatsächlich? Die Antwort wird uns nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr schwer werden.

Die Lehre des Aristoteles von dem spekulativen und praktischen Intellekte und von dem νοῦς der höchsten Prinzipien.

Wir haben bei aller Meinungsverschiedenheit zwischen Zeller und Walter die Anerkennung eines νοῦς, welcher die höchsten Begriffe und Gesetze erkennt, als gemeinsame Ansicht konstatieren können.

Es ist dies das Vermögen, von welchem Aristoteles des öfteren spricht, z. B. in der Ethik, in dem Buche über die Seele, in der Metaphysik.

Es ist dasjenige Vermögen, welchem „diejenigen Einsichten zufallen", welche die Wissenschaft nicht zu erkennen vermag, welche sie aber voraussetzt[2]).

Es ist endlich das Vermögen, die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten, die Voraussetzungen alles Wissens in unmittelbarem Erkennen zu begreifen[3]).

Wie Aristoteles sich dieses unmittelbare Erkennen oder Schauen[4]) dachte, untersuchen wir hier nicht weiter.

Uns genügt, daß die höchste Tätigkeit des Intellektes, das Gebiet der Voraussetzungen alles Wissens, stets einem nicht näher bezeichneten νοῦς zugeschrieben wird. Hier steht der νοῦς tatsächlich *κατ' ἐξοχήν*. Zeller und Walter u. a. war diese Terminologie, wie wir gesehen haben, zum wenigsten auffällig. Doch sie begehen nun den Fehler, bei einer rein äußeren Scheidung zwischen diesem höchsten νοῦς und dem theoretischen Intellekte stehen zu bleiben.

Entgegen allem äußeren Hinweise schreiben sie dem theoretischen Intellekte das Erfassen dieser höchsten Gesetze zu.

Der Fehler ist einleuchtend. Und wir sagen darum: der Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Intellekte

---

[1]) Scil. d. νοῦς. Vgl. Walter a. a. O. [2]) Walter a. a. O. S. 307.
[3]) Zeller a. a. O. S. 650. [4]) νοεῖν oder θεωρεῖν.

bei Aristoteles ist nicht der, daß sich der theoretische Intellekt auf das gesamte „theoretische" Wissen beziehe[1]), oder etwa auf die höchsten Prinzipien[2]), der praktische aber auf das Einzelne, sei es lediglich in Verbindung mit dem Willen[3]) oder auch als rein erkennend[4]). Das Vermögen der höchsten wissenschaftlichen Prinzipien ist der *νοῦς „κατ' ἐξοχήν"*. Dieser steht über dem theoretischen und über dem praktischen Intellekte.

Gehen wir mit diesem Satze an die Interpretation der oft genannten Stelle des VI. Buches der Ethik heran, dann wird unsere Exegese eine durchaus neue und selbständige. Sie vermag aber auch allen anderen Schwierigkeiten, welche, wie wir nur kurz andeuten konnten, auf diesem Gebiete der Aristotelesinterpretation uns entgegentreten und die sogar Walter zur allerdings rein *äußerlichen* Annahme eines *νοῦς κατ' ἐξοχήν* bestimmten, Herr zu werden.

Die eine Seite des *νοῦς* an der betreffenden Stelle[5]), welche uns den *νοῦς* in Verbindung mit den höchsten Prinzipien zeigt, ist ein selbständiger Zweig des Intellektes. Ihm gegenüber steht der *νοῦς „ἐν ταῖς πρακτικαῖς"*. Dies ist nicht der praktische Intellekt. Als solchen würde ihn Aristoteles *„πρακτικός"* heißen. Es ist der *νοῦς*, der sich auf das Einzelne, auf das Tatsächliche richtet. Dies geht aus dem ganzen Zusammenhange in klarer Weise hervor[6]). Und der letztere teilt sich wieder in zwei Zweige: den theoretischen und den praktischen Intellekt. Beide treffen wir in den Schriften des Stagiriten. Nur sie können im Gegensatz zum *νοῦς τῶν ἀρχῶν* gemeint sein. Sie richten sich beide erkennend auf das Einzelne. Der eine im theoretischen Satz, der andere im praktischen. Eine andere Tätigkeit scheint Aristoteles dem theoretischen Intellekte neben dem *νοῦς* der höchsten Prinzipien nicht zuzuschreiben[7]). Er erscheint oft im

[1]) Siehe Walter a. a. O. S. 78. [2]) Siehe Zeller a. a. O. S. 651.
[3]) Siehe Walter a. a. O. S. 242. [4]) Siehe Zeller oben und Zeller a. a. O. S. 650--52. [5]) *ὁ μὲν*. Siehe oben S. 127. [6]) Vgl. a. a, O.
[7]) Über die reine denkende Tätigkeit des theoretischen und praktischen Intellektes bei Aristoteles cf. *περὶ ψυχῆς* I 9. 432[b], 15—30. Er nennt den *νοῦς* strebend, insofern zum rein denkenden *νοῦς* das Strebevermögen, *ἐπιθυμία* oder *ὄρεξις* hinzutritt; ferner Ethik VI, 2, wo ausgeführt wird, daß zu einer guten Handlung die Vernunft oder das Vernunfturteil wahr und das

Gegensatz zum praktischen Intellekte[1]). Wie dieser sich nur auf Einzelnes richtet im Gebiete des „Praktischen", so jener im Gebiete des „Theoretischen", der reinen Erkenntnis.

Vergleichen wir diese Ausführungen des Aristoteles mit derjenigen Bonaventuras, dann werden wir eine große Ähnlichkeit und Übereinstimmung im Erfassen desselben Gegenstandes feststellen müssen.

Vergleich zwischen Bonaventura und Aristoteles bezüglich des spekulativen und des praktischen Intellektes.

Wenn unsere Ausführungen über die Lehre des Aristoteles vom *νοῦς* in seinen verschiedensten Zweigen richtig sind, dann dürfen wir wohl sagen, daß Bonaventura in diesem Punkte der Seelenlehre seinem Gewährsmanne ziemlich nahe kommt.

Dem Ganzen liegt vor allem der echt aristotelische Gedanke zugrunde, daß die Vernunft in allen ihren Funktionen rein erkennend wirkt. Auch die praktische Vernunft und die über ihr stehende conscientia. Letztere verbinden sich erst an zweiter Stelle mit dem Strebevermögen. Sie gehen aber nicht in dasselbe über.

Das Verhältnis zwischen Verstand und Wille gestaltet sich dabei, wie wir im nächsten Abschnitte ausführlicher sehen werden, gleichfalls in ganz aristotelischem Sinne. Der Wille, ein an sich völlig vernunftloses Vermögen, erscheint eigentlich dem Verstande untergeordnet[2]).

Wie Aristoteles ferner den *νοῦς* oft im Sinne eines allgemeinen Gattungsvermögens gebraucht, so bezeichnet auch Bonaventura das kognoszitive Vermögen als Basis oder als Stamm der von diesem ausgehenden Zweige des spekulativen und praktischen Intellektes und der höchsten Denkhabitus (scientia speculativa und conscientia)[3]).

Streben richtig sein muß. *δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθὴν εἴπερ ἡ προαίρεσις σπονδαία· καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διωκεῖν.* — Der Inhalt des praktischen Intellektes wird des weiteren als „Wahrheit" bezeichnet: *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

1) Eth. VI, 2. 2) Siehe den folgenden Abschnitt.

3) Siehe oben S. 119–120.

Spekulativer und praktischer Intellekt erscheinen bei Aristoteles, wie bei Bonaventura als die Verstandeskräfte, welche auf das Objekt der Außenwelt sich richten.

Der praktische Intellekt erkennt einerseits die zum Ziele führenden Mittel. Andererseits verbindet er sich mit dem Strebevermögen und bildet so mit diesem den vernünftigen Willen[1]).

Doch in einem Punkte scheint es zu einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen unserem Scholastiker und Aristoteles zu kommen: in der Auffassung des *νοῦς* der höchsten Prinzipien.

Letzterer erfaßt und vermittelt nach Aristoteles sowohl die rein wissenschaftlichen Prinzipien, als auch die höchsten moralischen Wahrheiten und Sätze. Bei Bonaventura aber werden diese von zwei höchsten Denkhabitus oder Potenzen erkannt, von der scientia (speculativa) und von der conscientia[2]). Hierin unterscheidet sich Bonaventura, wie wir bereits andeuteten, von seinen Zeitgenossen.

Zwar begegnen wir auch bei ihnen der Annahme von Vermögen höchster Prinzipien[3]). Doch deren Bedeutung schwankt, und ihre Verwendung ist durchaus keine einheitliche. So tritt beispielsweise bei Albertus Magnus die Grenze solch höchster Vernunftvermögen gegen den theoretischen und praktischen Intellekt weniger deutlich hervor. Schneider[4]) kommt zu dem Ergebnis, daß Albert einen Dualismus der der Vernunft von Natur aus zukommenden Prinzipien annimmt, nämlich oberste theoretische und oberste praktische Sätze. Jene wären der theoretischen, letztere der praktischen Vernunft als ursprünglicher, nicht empirischer Inhalt eigen. Der Unterschied von Bonaventura tritt dabei klar zutage. Doch das Urteil Schneiders über Albertus Magnus ist nicht ganz richtig.

Albertus hat die Bedeutung der höchsten Prinzipien keineswegs so sehr aus dem Auge verloren, daß er die höchsten praktischen Prinzipien schlechthin dem praktischen Intellekte zugewiesen hätte. Dafür tragen ihm erstere (die praktischen Prin-

[1]) Für Bonaventura s. oben S. 120—121 und die späteren Ausführungen über das Willensvermögen. Aristoteles, de anima III, 10: *νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις.* Über die *βούλησις* und ihre Auffassung in der Scholastik vgl. Schneider a. a. O. I. S. 265.

[2]) Siehe oben S. 120. [3]) Siehe oben S. 121 ff. [4]) a. a. O. I. S. 238 ff.

zipien) zu sehr den Charakter des Notwendigen und Allgemeinen. Letzterer aber (der praktische Intellekt) behält ganz im Sinne der Schule die Bedeutung des auf das Einzelne gerichteten Vermögens. Dafür hatte aber der spekulative Intellekt bei ihm an Ausdehnung gewonnen.

Während Aristoteles (und auch Bonaventura, jedoch unter gewisser Einschränkung) diesen als das Vermögen auffaßte, das abstrahiert und vom Einzelnen zum Allgemeinen emporsteigt, weist ihm Albertus auch die Aufgabe zu, die höchsten Prinzipien selber zu erfassen oder als ureigentümlichen Inhalt zu bewahren[1]).

Daneben finden wir allerdings auch dem praktischen Intellekte ein gewisses Erfassen höchster praktischer Prinzipien zugeschrieben. Beides müssen wir bei Albert auseinander halten. Wir stehen hier bei ihm vor einem offenen Widerspruch. Auf diesen hätte Schneider noch hinweisen sollen in dem erwähnten Zusammenhange, in dem von dem Verhältnis des spekulativen und praktischen Intellektes zu den höchsten Prinzipien die Rede ist.

An der von Schneider angezogenen Stelle[2]) heißt es übrigens nur, daß der praktische Intellekt die Prinzipien der Handlung **ordne**.

Wenn aber der praktische Intellekt bei der Handlung auch die höchsten Prinzipien als Richtpunkte gegenwärtig hat und nach denselben ratet und wählt, so ließe dies doch immer noch die Annahme offen, daß diese Prinzipien dem praktischen Intellekte von einer anderen Seite her zufließen.

Diese Annahme scheint durchaus berechtigt und nahe zu liegen, wenn wir Stellen vergleichen, an denen Albert dem spekulativen Intellekte ausdrücklich auch das Erfassen der praktischen Prinzipien zuschreibt.

Das ethische Gut, so lesen wir, ist auf eine andere Weise im Wollenden und Handelnden, als im Wissenden. Im Wollenden ist es als erstrebenswertes und erreichbares und als aktuales Gut. Im Wissenden aber ist es als ein Wahres[3]).

[1]) Siehe das Folgende. [2]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 237.

[3]) Vgl. Summa de creat. q. 63 in solut.: In speculativis enim status est. In illis enim accipitur verum non ut bonum sibi,

Ein allgemeines Gut gibt es nach ihm nicht; es deckt sich vielmehr mit dem Begriffe der Wahrheit. Diese ist allgemein. Das Gute aber findet sich als solches im einzelnen Werk verwirklicht [1]).

In der Ethik wird überhaupt nichts getrennt vom Einzelnen betrachtet [2]). Ebenso wird im Buche über die Seele der praktische Intellekt vom spekulativen oder theoretischen unterschieden. Der praktische Intellekt bleibt auf das Erkennen des Einzelnen, auf das zum Ziele führende Gut beschränkt [3]).

Andererseits werden dem spekulativen Intellekte die höchsten praktischen Prinzipien als Erkenntnisinhalt zugeschrieben [4]).

Schneiders Urteil über diesen Punkt der Seelenlehre Alberts des Großen dürfte demnach in dem Sinn unserer Ausführungen einzuschränken sein. Wohl scheint Albert an anderen Stellen auch dem praktischen Intellekte ein Erfassen höchster Prinzipien zuzuschreiben. Auf den daraus erfolgenden Widerspruch bei Albert hätte aber hingewiesen werden müssen.

Schneider meint nun [5]), daß die schon oft erwähnte Stelle aus dem sechsten Buche der Nikomachischen Ethik den Ausführungen in der Summa de homine bei Albert dem Großen widerspreche. Nach letzterem werde nämlich auch dem prak-

---

et si accipitur bonum accipitur ut verum — ad primum ergo dicendum est, quod bonum ethicum aliter est in volente et operante et aliter est in sciente tantum. Primo modo est ut actuale bonum et appetibile, secundo autem modo est ut scibile, de quo est ratio veri.

[1]) Summa de creat. l. c: Bonum est post verum in intellectu, verum enim est in ratione speciei universalis, bonum autem in particularibus operum.

[2]) l. c..: Sed in ethicis nihil separatum consideratur a particularibus...

[3]) De anima. com. 48: Practicus intellectus habet formam operativam rei et per hoc componitur cum re operata — practicus cognoscit particularia, in quibus est opus. Intellectus autem speculativus est universalium et non cognoscit materiam vel materialia, in quibus species universalis tantum diversificatur. Man beachte, daß nach dieser Stelle der praktische Intellekt das mit den Objekten der Sinnenwelt in Verbindung tretende Vernunftvermögen wäre.

[4]) De anima l. c.: Cum enim intellectus speculativus est de practicis quaerens in eis rationem veri non considerat ea prout sunt practica, sed prout sunt speculativa... accidit quod intellectus (speculativus) intelligit id, quod tuendum est... haec enim omnia speculativa sunt.

[5]) a. a. O. I. S. 248.

tischen Intellekte das Erfassen der höchsten Prinzipien zugeschrieben.

Doch sagt Albert ausdrücklich in jenem Zusammenhang in der Nikomachischen Ethik, sowohl der spekulative als auch der praktische Intellekt richte sich nach beiden Seiten auf das Äußerste [1].

Gemeint sind die höchsten Prinzipien und die Einzelspezies. Soweit stimmten demnach diese Ausführungen mit jenen in der Summa de homine überein.

Nun fügt Albert allerdings hinzu, daß der praktische Intellekt das Einzelne bei der Handlung erfasse. Er schließt aber dabei die höchsten Prinzipien keineswegs aus. Wenn ferner dieser zweite Satz diesen ausschließenden Sinn haben sollte, dann stände er auch in Widerspruch mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze, in dem gesagt wird, daß spekulativer und praktischer Intellekt sich nach **beiden** Seiten auf das Äußerste richten.

Dieses Widerspruchsvolle kommt übrigens in die erwähnte Stelle durch den eigenmächtigen Zusatz Alberts: sive sit speculativus sive practicus; Aristoteles spricht, wie wir wissen, an jener Stelle nur von einem *νοῦς* schlechthin.

Wir hören bei Albert ferner im Anschlusse an Avicenna von einem intellectus contemplans, welcher die praktischen Prinzipien erfasse [2].

Mag letztere, so führt Schneider aus [3], auch der spekulative Intellekt bisweilen erkennen..., so erfasse er diese Sätze nicht, insofern sie die Prinzipien der Handlung darstellen. Schneider glaubt sich deshalb zur Folgerung berechtigt, daß der praktische Intellekt diese Prinzipien erfasse [4].

Diese Folgerung geht entschieden zu weit. Der nächstliegende Schluß wäre doch offenbar gewesen, daß wir es auch bei Albert mit einem eigenen Vermögen höchster praktischer Prinzipien zu tun haben, mit dem intellectus contemplans [5].

[1] Intellectus enim sive sit speculativus sive practicus in utramque partem extremorum est... intellectus etiam extremorum singularium, in quibus est operatio et hic est intellectus practicus. Zitiert bei Schneider a. a. O. I. S. 248. [2] Schneider a. a. O. I. S. 295 ff. [3] a. a. O. I. S. 247.
[4] Schneider a. a. O. I. S. 248. [5] Ähnlich der conscientia Bonaventuras.

Es sei noch erwähnt, daß auch Alfarabi ein Vermögen höchster Prinzipien kennt, welches über dem spekulativen und dem praktischen Intellekte stehend gedacht wird [1]). Der von ihm ausdrücklich vom praktischen Intellekte unterschiedene intellectus principiorum dürfte nichts anderes sein, als der uns bereits bekannte *νοῦς τῶν ἀρχῶν* des Aristoteles.

Weist man diese höchsten Prinzipien dem spekulativen Intellekte zu, wie es die bisherige Aristotelesexegese zumeist getan hat, dann sieht man nicht ein, weshalb Aristoteles sowohl, als auch die arabischen Philosophen von einem *νοῦς* der höchsten Prinzipien sprechen und zwar oft im Gegensatz zum spekulativen und praktischen Intellekte.

Auf die Lehre der Araber über den spekulativen und praktischen Intellekt können wir hier nicht ausführlicher eingehen.

Wir verweisen zum Schlusse noch auf eine frühere Stelle, nach der Durandus dem spekulativen und dem praktischen Intellekte eine ähnliche Bedeutung zuschreibt, wie Bonaventura. Auch nach Durandus erfassen spekulativer und praktischer Intellekt die höchsten Prinzipien nicht unmittelbar und selbständig [2]).

3. Die einzelnen Kräfte des Strebevermögens.

Dem Erkenntnisvermögen parallel läuft das Strebevermögen. Beide Vermögen umfassen als zwei Grundkräfte die ganze Seele. In ersterem, im Erkenntnisvermögen, nimmt Bonaventura eine uns bekannte Zweiteilung vor. Verstand und Gedächtniskraft sind in ihm enthalten.

Eine entsprechende Einteilung kennt Bonaventura auch für die Kräfte des Strebevermögens. Die begehrende und zornmütige (Strebe-) Kraft, bemerkt er in einer Objektion des Kommentars zum zweiten Buche der Sentenzen, bilden zwei Kräfte des Affektvermögens, wie Verstand und Gedächtnis solche des Erkenntnisvermögens sind [3]).

[1]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 245. [2]) Siehe oben S. 108.

[3]) Vgl. II. d. 16. a. 2. q. 3. obj. 4: „Cum duae sint potentiae ex parte affectionis scilicet irascibilis et concupiscibilis, sicut duae ex parte cognitionis scilicet memoria et intelligentia.

Eine andere Einteilung des gesamten Strebevermögens interessiert uns aber zunächst mehr. Dieselbe ist grundlegender. Nach ihr werden auch die vis concupiscibilis und die vis irascibilis wieder von zwei Seiten aus betrachtet. Wir meinen die Einteilung des gesamten Strebevermögens in ein höheres und in ein niederes, ein vernünftiges und ein sinnliches. Eine zweifache zornmütige und begehrende Kraft liegt in uns, sagt Bonaventura, eine vernünftige und eine sinnliche [1]).

Aus ersteren zwei Kräften setzt sich sowohl die höhere, als die niedere Strebekraft zusammen [2]).

Wenn diese Einteilung des Strebevermögens auch als die grundlegende bei Bonaventura bezeichnet werden kann, so hält sich unser Lehrer doch nicht ausschließlich an dieselbe. Drei Kräfte sind es, sagt er in anderem Zusammenhange, mit denen wir uns nach oben wenden, die vernünftige Kraft, die begehrende und die zornmütige [3]).

Will man einwenden, daß Bonaventura an diesen Stellen unter der „vernünftigen Seelenkraft" das Verstandesvermögen schlechthin meinte im Gegensatze zum Strebe- oder Willensvermögen, so müßte ihm doch zum Vorwurfe gemacht werden, daß er einerseits die vis concupiscibilis und irascibilis als Teilkräfte des vernünftigen Strebevermögens bezeichnet, andererseits sie aber auch selbständig dem Verstandesvermögen gegenüberstellt.

Diese Dreiteilung der Seelenkräfte, um dies nur kurz zu erwähnen, geht auf Plato zurück. *Νοῦς*, *θυμός* und *ἐπιθυμία* werden sie bei Plato genannt [4]). In die Lehre von den Potenzen der Seele innerhalb der zwei Seelenstufen — der sinnlichen und der vernünftigen —, paßt diese platonische Dreiteilung nicht mehr recht hinein. Daher obiger Widerspruch.

[1]) Vgl. II. d. 25. p. 1. a. u. q. 6. ad 2; III. d. 33. q. 3. ad 1: In nobis enim duplex irascibilis et concupiscibilis videlicet rationalis et sensibilis.

[2]) II. d. 25. l. c. ....sive irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali sive de potentia appetitiva rationali.

[3]) II. d. 28. a. 1. q. 3. obj. 4; ferner Breviloquium Vitae III. c 9: Omne peccatum... ipsam animam foedat quantum ad triplicem potentiam scilicet irascibilem, rationalem et concupiscibilem.

[4]) Rep. 440 C.; Men. 97 B.; Tim. 70 A, 77 B.; nach Zeller, a. a. O. II. 1[4]. S. 844 f.

Zu bemerken ist ferner noch, daß nach Plato und Aristoteles der Mut „*θυμός*“ über dem Begehren „*ἐπιθυμία*“ steht [1]). Bei Aristoteles ermangelt zwar der Begriff des *θυμός* einer genaueren Bestimmung. Er gebraucht einerseits den „Mut“ wie das „Begehren“ als gehorchende Kräfte des vernünftigen Seelenteiles [2]). Andererseits sagt er dies aber nur von der begehrenden Kraft, wenn auch der betreffenden Stelle keine ausschließliche Bedeutung beigelegt werden soll [3]).

Demgegenüber stehen nun wieder andere Ausführungen, nach denen die zornmütige Kraft als die Vorkämpferin des vernunftgemäßen Begehrens zu betrachten ist [4]). Als solche steht sie wohl wie bei Plato über der begehrenden Kraft [5]). Wenngleich nach obigen Beispielen beide Kräfte bei ihm sowohl auf der sinnlichen, wie auf der vernünftigen Seelenstufe gleichwertig zu sein scheinen, so wird der zornmütigen Kraft doch indirekt ein höherer Rang zugestanden. Sie rächt die concupiscibilis und richtet sich selber auf Großes [6]).

In einem anderen Punkte unterscheidet sich aber Bonaventura sowohl von Plato, als von Aristoteles. Er bezeichnet, wie wir wissen, die vis concupiscibilis und irascibilis auch als Teilkräfte des höheren Strebeteiles oder des Willens [7]). Bei den griechischen Philosophen gehören dagegen beide Kräfte nur dem niederen Strebeteile an, wenn auch in einer anscheinend übergeordneten Bedeutung [8]).

[1]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 255 Anm. 1.

[2]) Topic. Lib. V, c. 1.

[3]) Nic. Ethic. I., 13 (editio Bywater) *τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς, κοινωνεῖ λόγου. τὸ δ᾽ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν* ... ferner III, 12

[4]) Nic. Ethic. VII, 7. p. 140: *ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως ... οὕτως· ὁ θυμός διὰ θερμότητα ... ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. Ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ... ἐδήλωσεν, ὁ δ᾽ ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς* ...

[5]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 255 Anm. 1. u. 259.

[6]) S. weiter unten.

[7]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 1; q. 3: Potius dicuntur diversae vires quam diversae potentiae.

[8]) Siehe hier Anm. 3, 4 und 5.

Auch die Scholastiker sind bezüglich dieses Punktes der Seelenlehre nicht einig. Einige sind mit Bonaventura der Ansicht, daß in der oberen, wie in der unteren Seelenstufe ein konkupiszibles und iraszibles Vermögen anzunehmen sei. Wir nennen unter diesen Heinrich von Gent [1]).

Diese Ansicht verwerfen aber mit Duns Scotus [2]) und Thomas [3]) die späteren Scholastiker.

Damit sprechen sie jedoch dem höheren Strebevermögen keineswegs ein gewisses Tätigkeitsgebiet ab. Die Tätigkeit, welche Bonaventura der höheren vis irascibilis zuschreibt, bezeichnet auch Thomas und Scotus als einen höheren Strebeakt. Aber man hielt sich nicht für berechtigt, auf Grund derselben von einer eigenen höheren zornmütigen Kraft zu reden [4]).

Petrus von Tarantasia spricht nur von einer gewissen Abbildlichkeit oder Ähnlichkeit der zornmütigen und begehrenden Kraft in der höheren Seelenstufe [5]).

Wir fügen noch hinzu, daß auch Bonaventura zuweilen nur in der sensitiven Seelenstufe ein konkupiszibles und iraszibles Vermögen anzunehmen scheint. Mit diesem verbindet sich der Wille. Er herrscht über sie. Andererseits soll er aber auch wieder mit ihnen identisch sein [6]).

[1]) Vgl. quodl. 8. q. 15. [2]) III. Sent. d. 26. n. 6.

[3]) Sent. III. d. 27. q. 2. a. 3.

[4]) Vgl. Thomas l. c.; Duns Scotus, III. Sent. d. 34. n. 13: In parte autem rationali possunt habere similem distinctionem obiectorum, sicut in parte sensitiva; nam voluntati est aliquid primo delectabile, puta bonum sibi conveniens secundum se, vel conveniens appetitui sensitivo, cui coniungitur in eodem supposito. Potest etiam habere voluntas obiectum offendens et secundum rectam rationem et contra rectam rationem ... Non tamen est tanta distinctio horum in voluntate, quanta est in appetitu sensitivo ... nec opportet dicere magis, quod alterum istorum est vis et alterum potentia, quam e converso ...

[5]) Vgl. Sent. II. d. 26. a. 7: (vis irascibilis est) secundum aliquam aequivalentem similitudinem. Quidquid enim potest virtus inferior, potest superior et non e converso ... a parte motivae voluntas, tamquam superior habet in se concupiscibilis et irascibilis actum et virtutem modo nobiliori ... vgl. Bonaventura II. d. 26. S. 581. Scholion.

[6]) Vgl. Sent. II. d. 25. p. 1. q. 6. ad 2: Voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili et irascibili, sed nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum sive ratione coniunctum, et sic eius regere est et imperare. Concupiscibilis autem et irascibilis eandem potentiam affectivam nominant, in quantum tamen habent regi; et ita dicuntur inferiores, non quantum ad naturam potentiae, sed quantum ad officium.

Auf jeden Fall unterscheiden sich aber das konkupiszible und iraszible Vermögen hauptsächlich insofern vom Willen, als sie auch Kräfte des sinnlichen Begehrens genannt werden, während der Wille ein rein vernünftiges Vermögen sein soll. Sie sind ferner keine reinen Strebekräfte; sie stellen auch Affekte dar. Bonaventura macht zwar diesen Unterschied nicht ausdrücklich. Er schreibt aber, wie wir aus dem Folgenden sehen können, diesen beiden Kräften die einzelnen Affekte zu.

aa) **Die vis concupiscibilis.**

Bonaventura spricht von der concupiscentia fast ausschließlich nur in ihrer Beziehung zur Tugend und zur Sünde. Es ist der Theologe, der zu uns redet. Die concupiscentia steht bei ihm deshalb vor allem im Sinne des schlechten Begehrens. Dieses widersetzt sich dem höheren Seelenteile in seinem Streben nach dem (sittlich) Guten [1]).

Doch ist die concupiscentia, das strebende Verlangen nach einem Gute, nicht an und für sich schlecht. Im Gegenteil. Es gibt auch eine von Gott in die menschliche Natur gelegte concupiscentia. Diese ist gut [2]).

Über die theologisch-moralischen Erörterungen, welche sich an den Begriff der concupiscentia anschließen, wollen wir uns nicht weiter verbreiten. Es genügt zu wissen, daß das Streben nach irgend einem Gute der vis concupiscibilis zugeschrieben wird [3]). Nur noch Einiges über den Strebevorgang selber.

Als Quelle und Prinzip jedes Strebeaktes bezeichnet Bonaventura die Liebe. Aus der Liebe zum Objekte, so erklärt Bonaventura, entbrennt das Verlangen nach ihm. Aus letzterem aber entspringt die tätige Bewegung zum Objekte hin durch die concupiscentia [4]). Diese Gedanken entwickelt Bonaventura im Anschluß an Augustin.

---

[1]) II. d. 32. a. 2. q. 2. in c.

[2]) Ibid: Duppliciter est loqui de ipsa concupiscentia ... Dicit enim appetitum, dicit nihilominus in actu appetitus excessum. Appetitus inquam, ille substratus bonus est et a Deo est; excessus autem ille in appetendo ... est privatio ... [3]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 1: Concupiscibilis acquirit.

[4]) Vgl. II. d. 32. 1. c: Appetitus in amore rei temporalis exardescit ... ferner I. d. 10. a. 1. q. 2. in c. ad 5. 6: Amor est affectus intimus et primus

Die Liebe bezeichnet er nun als den ersten und edelsten aller Triebe, weil in ihr die größte Freiheit sich offenbare [1]). Unter neueren Philosophen ist es Deutinger, welcher diesen Gedanken an die Spitze seiner Ethik und seiner Religionsphilosophie stellt [2]).

Die Bewegung im Strebevermögen wird bestimmt durch das Objekt, je nachdem es dem Subjekte als ein Gut oder als ein Übel erscheint. Aus dieser Beziehung des Objektes zum Subjekte entpringen die Affekte. Es sind Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht. Sie alle wurzeln aber, wie wir wissen, in dem Grundaffekte der Liebe. Die beiden ersten gehören der konkupiszibleu Strebekraft an, die beiden letzten der iraszibleu [3]). Freude und Schmerz gelten ferner als passive Affekte. Sie entstehen, wenn die Seele sich mit einem Objekte verbunden hat [4]). Hoffnung und Furcht dagegen bedeuten mehr eine tätige Bewegung der Seele zum Objekte hin oder von diesem weg.

Boethius, den Bonaventura in diesem Zusammenhange selber erwähnt, ist bei genannter Einteilung der Affekte vorbildlich [5]).

Es sei nun noch kurz darauf hingewiesen, wie Bonaventura den Schmerz des Menschen von demjenigen des Tieres unterscheidet. Er erblickt die Quelle des Unterschiedes im Selbstbewußtsein. Dieses begleite beim Menschen das Schmerzgefühl.

et nobilissimus, quia origo omnium aliorum sicut dicit Augustinus... Vgl. dazu die Zitate der Herausgeber bei Bonaventura a. a. O.

[1]) I. d. 10. a. 1. q. 2. in c.: Et ista affectio nobilissima est inter omnes, quoniam plus tenet de ratione liberalitatis.

[2]) Vgl. Martin Deutinger, Reich Gottes III, 125: Die Unendlichkeit und Herrlichkeit der Liebe ist der Triumph und die Freude des Christentums; ferner ebd. 425: Das höchste Gesetz der Freiheit ist die Liebe. Vgl. ferner Deutinger, Moralphilosophie, S. 336; Bilder des Geistes II, 62; und die Ausführungen Sattels in: Martin Deutinger als Ethiker, Studien zur Philosophie und Religion herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle, Paderborn 1908.

[3]) Vgl. III. d. 26. a. 2. q. 5: Cum quattuor sint affectiones...

[4]) III. d. 26. a. 1. q. 1: Magis sunt in suscipiendo...

[5]) Vgl. Boethius De consol. philos. Lib. I. metr. 7

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor absit.

Das Tier hingegen habe kein Selbstbewußtsein. Letzteres steigere aber den Schmerz beim Menschen. Es trage nämlich ein neues Moment in den Schmerz hinein: die Strafe. Darum empfinde das Tier wohl Schmerz, aber es wisse nichts von Strafe. Aus diesem Grunde sei es des Elendes nicht fähig. Und hinwiederum: Nur derjenige sei wahrhaft unglücklich und elend, welcher weiß, daß er unglücklich ist, wenn ihn ein Übel trifft[1]).

ββ) Die vis irascibilis.

Auch der vis irascibilis schreibt Bonaventura eine zweifache Tätigkeit zu, eine aktive und eine passive. Das zornmütige Begehren sei nämlich jene Kraft der Seele, mit welcher diese das Übel flieht, andererseits sich aber auch selber an Erstrebenswertes heranmacht. In letzterer Eigenschaft dient sie der vis concupiscibilis. Sie „rächt“ dieselbe; sie geht dann aber auch drohenden Gefahren entgegen und vollbringt selber Großes und Schweres[2]).

Deshalb verlegt Bonaventura in das zornmütige Begehren nicht nur Zorn und Geduld, sondern auch Tapferkeit und Hoffnung. Die vis irascibilis sucht nämlich nicht das Angenehme oder die Lust in einem Gute. Dies ist das Objekt des konkupisziblen Vermögens. Die zornmütige Kraft bzw. die Hoffnung in ihr sucht vielmehr das Große und Edle auf, insofern dies nur mit Mühe erreicht werden kann[3]).

Bonaventura steht deshalb auch nicht an, den Seligen und den Engeln im Himmel geradeso wie dem Menschen eine zornmütige Kraft zuzuschreiben[4]). In Gott jedoch könne eine solche unmöglich angenommen werden. Von ihren beiden Eigenschaften — sie strebt nach Höherem und Vollkommenerem und

---

[1]) II. d. 19. a. 1. q. 2. ad 2: Unde etsi bestia doleat, cum occiditur vel laeditur, non tamen punitur, non enim est capax miseriae; solus enim ille est miser, qui vel scit, se esse miserum, vel scire debet, cum malum habet.

[2]) III. d. 26. a. 2. q. 5: Potentiae enim irascibilis non tantum est detestari mala culpae et perpeti mala poenae, sed etiam aggredi terribilia et erigi ad magna et ardua.

[3]) III. d. 26. a. 2. q. 4: Erectio, quae est in spe respicit excellentiam.

[4]) I. d. 10. a. 1. q. 2. ad 4: In beatis habebit irascibilis actum.

wendet sich gegen bevorstehende Übel und Gefahren — könne Gott keine haben[1]). Gott kann nicht nach Höherem streben.

Wir haben soeben erfahren, daß das Objekt des konkupisziblen und des iraszibien Vermögens ein qualitativ verschiedenes ist. Bonaventura vervollständigt diese Angaben noch. Während, wie wir wissen, Quelle und Ziel des konkupiszibien Vermögens die Liebe ist, stellt Bonaventura das zornmütige Streben in den Dienst der Ehre[2]).

Mit dieser Auffassung Bonaventuras von der zornmütigen Strebekraft stimmen nicht alle Scholastiker überein. Duns Scotus weist derselben beispielsweise kein so großes Tätigkeitsgebiet zu. Nach ihm ist es die vis concupiscibilis, welche sich nach jenem Objekte oder Gute richtet, das nur unter Anstrengung erreicht werden kann[3]).

Aus diesem Grunde läßt Duns Scotus die Hoffnung auch in der vis concupiscibilis begründet sein. Bonaventura dagegen, wie wir wissen, in der vis irascibilis. Vorzüglich deshalb, weil die Hoffnung das zukünftige Glück zu erstreben und zu befestigen habe[4]).

Bei Thomas finden wir diese entgegengesetzten Meinungen Bonaventuras und des Duns Scotus einigermaßen vereinigt. Er unterscheidet nämlich zwischen einem Gute, das ohne Überwindung von Schwierigkeiten erreicht werden kann (bonum simpliciter) und einem solchen, zu dem man nur durch große Anstrengung und über Hindernisse gelangt. Im ersteren Falle ist das Gut Objekt der vis concupiscibilis, im zweiten dagegen gehört es der vis irascibilis zu[5]).

[1]) Ibid: Quia actus eius consistit aut respectu superioris et hoc non potest esse, ubi nihil est superius, aut respectu inferioris et hoc similiter non . . .

[2]) Ibid: . . . irascibilem, quae respicit honorem, sic concupiscibilis amorem.

[3]) D. Scotus Sent III. d. 34. n. 11: Israscibilis non igitur habet pro objecto arduum sive appetibile, quod est objectum concupiscibilis, sed ipsum offendens ita, quod actus eius adaequatum est velle vindicare vel nolle offendens.

[4]) Sent. III. d. 26. a. 2. q. 5: Spei enim est stabilire et quodam modo assecurare de assequenda futura beatitudine. Stabilitio autem et confirmatio pertinet ad potentiam irascibilem.

[5]) Sent. III. d. 26. a. 3. q. 2. quaestiunc. 1. ad 4: Tendere in appetibile est tam irascibilis, quam concupiscibilis, sed tendere in aliquod bonum, ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis, sed tendere in aliquod, ut est arduum et difficile, est irascibilis.

Mit dem Begriffe des „arduum“ verbindet Thomas den Begriff des Guten. Beide Strebekräfte können sich demnach auf das Schlechte und das Gute richten[1]). Ähnlich verhält es sich mit der diesbezüglichen Anschauung Alberts des Großen. Die vis irascibilis ist nach letzterem die Rächerin der Vernunft bzw. des vernünftigen Begehrens[2]).

Dagegen scheint nach Mausbachs[3]) und Schneiders Ausführungen bei Albertus Magnus dem irasziblen Vermögen keinerlei Selbständigkeit zuzukommen. Hierin läge der Unterschied zu Bonaventura[4]).

Thomas stimmt wohl nicht ganz in diesem Punkte mit Albert überein, wie Schneider und Mausbach behaupten[5]).

Nach erwähnter Stelle aus Thomas schreibt nämlich auch dieser dem zornmütigen Begehren im Gegensatze zum konkupisziblen ein gewisses selbständiges Vorgehen zu. Er bezeichnet in diesem Sinne die iraszible Kraft keineswegs als „dienende Rächerin“ der konkupisziblen, sondern als deren Vorkämpferin[6]). Und darin liegt der Unterschied des hl. Thomas zu Albert dem Großen. Er steht in diesem Punkte Bonaventura näher, welcher wie wir wissen, das konkupiszible und das iraszible Vermögen im Menschen in ein höheres, vernünftiges und in ein niederes, sinnliches einteilt[7]).

Ist nun dieser Unterschied ein tatsächlicher bei Bonaventura? Wir können es nicht zugeben. Die Vernunft, so führt unser Scholastiker aus, habe beide Strebekräfte auf der höheren wie auf der niederen Seelenstufe zu leiten. Darnach läßt sich aber die Einteilung genannter Kräfte in höhere und niedere nicht

---

[1]) Vgl. Mausbach, Divi Thomae Aquinatis De Voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn 1888, p. 20 ff. Schneider a. a. O. I. S. 261.

[2]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 258 ff.

[3]) a. a. O.

[4]) Bonaventura Sent. II. d. 16. a. 2. q. 3:. Inter irascibilem vero et concupiscibilem nec est talis ordo nec origo, cum modus irascibilis possit esse sine concupiscibili.

[5]) Vgl. Schneider a. a. O. II. Anhang, Verbesserungen und Zusätze.

[6]) De Verit. q. 25. a. 2: Propugnatrix . . . vis concupiscibilis.

[7]) Siehe oben S. 141.

mehr rechtfertigen. Es ist immer ein und dieselbe Strebekraft, welche von der Vernunft geleitet wird.

Doch der Widerspruch geht noch weiter. Die Vernunft, so führt Bonaventura aus, kann die in Frage stehenden strebenden Kräfte nur durch den Willen leiten. Dieser gebe ihr die Herrschaft. Andererseits sei aber auch der Wille von diesen beiden Kräften selber nicht verschieden. Er ist das mit der Vernunft verbundene Strebevermögen.

Die konkupiszible und iraszible Strebekraft bezeichnen ein und dieselbe affektive Potenz, insofern diese geleitet wird (von der Vernunft)[1]).

Sie heißen niedere Strebekräfte nur wegen ihrer Tätigkeitsweise (officium), welche der Vernunft untersteht.

Zweierlei fällt uns an dieser Stelle auf. Erstens die Verbindung des Verstandes (ratio) mit dem an sich vernunftlosen Strebevermögen zur Gestaltung des Willens. Darüber werden wir noch Näheres hören. Dann aber die unberechtigte Einteilung der konkupisziblen und der iraszilen Strebekräfte in höhere und niedere. Die Vernunft gebietet doch beiden. Und insofern diese beiden Kräfte der Vernunft unterstehen, sollen sie einerseits niedere sein, andererseits aber, indem sie mit ihr verbunden sind und von ihr geleitet werden, wieder höhere.

Die Einteilung der konkupiszilen und der iraszilen Strebekräfte in höhere und niedere erscheint somit als überflüssig.

Das Verhältnis zwischen der unteren, sinnlichen Stufe des Strebevermögens zur höheren oder zum Willen ist im übrigen dasselbe, das wir zwischen höherem und niederem Verstandesvermögen kennen gelernt haben.

---

[1]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 6. ad 2: Sive vis irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali, sive de potentia appetitiva rationali, utrumque tamen habet regere ratio per modum disponentis et consulentis quantum est de se. Quod autem regat per modum imperantis, haec non est nisi mediante voluntate, quae dat ei auctoritatem: voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili et irascibili, sed nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum, sive ratione coniunctum et sic eius regere est et imperare. Concupiscibilis autem et irascibilis eandem potentiam nominant affectivam, in quantum tamen habent regi; et ita dicant inferiores, non in quantum ad naturam potentiae, sed quantum ad officium.

Das sinnliche Strebevermögen richtet sich der Sinnenwelt zu und wird durch diese leicht geschwächt. Das höhere dagegen wird durch Umgang mit dem Höchsten und dem Göttlichen gestärkt [1]. Ersteres ist darum mit dem Weibe und seiner schwächeren Natur vergleichbar. Letzteres hingegen mit dem Manne. Zwischen beiden besteht ein Ehebündnis. Eines ist auf das andere angewiesen. Der Mann aber soll Herrscher sein [2].

Welches ist nun das Objekt des Strebevermögens? Entsprechend der Einteilung des Strebevermögens in ein höheres und niederes gestaltet sich auch das Objekt des Begehrens zu einem verschiedenartigen. Ein dreifaches ist es nach Bonaventura: Ein Gut schlechthin, das Bonaventura auch als ehrenhaftes Gut bezeichnet, ferner das zuträgliche und das ergötzende Gut [3]. Das zuträgliche und das ergötzende Gut kann auch Objekt unvernünftiger Wesen sein. Das ehrenhafte Gut aber wird nur von vernünftigen erstrebt [4].

Thomas bestimmt dieses ehrenhafte Gut näher. Es ist jenes Gut, das um seiner selbst willen erstrebt wird [5], nicht in der Hoffnung auf irgend eine Lust. Dieser Begriff des ehrenhaften Gutes ist den Moralisten der Scholastik gemeinsam [6].

γγ) **Das Willensvermögen.**

Über den Willen, das Schwestervermögen des Verstandes, sind die Ausführungen bei Bonaventura spärlich. Viel mehr Aufmerksamkeit wird dagegen dem freien Wahlvermögen geschenkt. Der Grund dazu ist ein zweifacher. Zunächst ist zu berücksichtigen, daß Augustin, der große Gewährsmann Bonaventuras, keinen Unterschied machte zwischen dem Willen und

[1]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 2 in c.

[2]) Ibid.: Et quia una (natura seu potentia) oritur ab altera et ei coniungitur tamquam adiutorium simili sibi (Gen. 2, 18), recte haec dicitur vir, et illa dicitur mulier, et inter eas dicitur esse coniugium.

[3]) II. d. 25. a. u. q. 1: Tria autem sunt, quae sunt in appetitibus et quorum opposita sunt in fugis, videlicet bonum, conferens et delectabile et nomine boni ibi intelligitur honestum. Vgl. Arist. I. Rhetor. c. 16 ff.

[4]) Ibid.

[5]) S. th. I. q. 5. a. 6. C: Honestum dicitur quod per se desideratur.

[6]) Vgl. Mercier, Psychologie 2. Bd. S. 101: Übersetzung von Habrich — Kempten und München 1907.

dem freien Wahlvermögen. Er hat sich, wie Schneider[1]) ausführt, „die Frage, ob das liberum arbitrium eine von der voluntas als solcher der Sache nach verschiedene Potenz darstellt, offenbar gar nicht vorgelegt. Ihm ist der Wille als das Vermögen der freien Selbstbestimmung zugleich auch das Prinzip der freien Wahl.“ Unser Scholastiker ist zuerst Theologe. Als solchen aber interessiert ihn vor allem die Freiheit des menschlichen Willens, ihr Verhältnis zur Gnade und anderes mehr. Er geht dabei von den einzelnen Handlungen aus, in denen sich die menschliche Freiheit manifestiert, die einzelne Willensentscheidung konkrete Gestalt annimmt. Und da sieht er sich nun mehr dem freien Wahlvermögen gegenübergestellt. Ist der einzelne Akt frei, so frägt er sich, und wie ist er dies? Wie kommt der Willensentscheid oder vielmehr die Wahl zustande? All diese Fragen interessieren Bonaventura, wie wir sehen werden, sehr. Er empfindet die Schwierigkeit, in dieses Geheimnis des menschlichen Seelenlebens einzudringen. Andererseits weiß er aus den Irrgängen, auf welche ihn dieses Problem zieht, keinen befriedigenden Ausweg zu finden.

Was über die Bedeutung der voluntas als Mitkonstituente der Abbildlichkeit Gottes in unserer Seele gesagt wird, können wir hier füglich übergehen[2]). Es sind augustinische Gedanken[3]), welche dabei zur Ausführung gelangen. Dieselben gehören mehr der Theologie als der Psychologie an. Wir gehen darum sogleich zur Grundeinteilung des Willensvermögens über.

Der natürliche Wille.

Bonaventura unterscheidet im Anschlusse an die Schule zwischen natürlichem und überlegendem Willen oder auch zwischen natürlichem und vernünftigem Strebevermögen[4]). Er macht

---

[1]) a. a. O. II. S. 459.

[2]) Vgl. I. d. 3. p. 2. a. 1. q. 2: Unde Augustinus... assignat imaginem: Prima est in mente, notitia et amore secundum quod mens novit et amat se; secunda est in memoria, intelligentia et voluntate.

[3]) Vgl. Augustin, De Trinitate l. 15. c. 20. n. 39.

[4]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 2. u. 3.

uns auch den Gewährsmann namhaft, welcher bei dieser Einteilung des Willensvermögens für ihn vorbildlich ist. Es ist Johannes Damascenus. Bonaventura erwähnt dessen Unterscheidung zwischen thelesis und bulesis. Diese beiden Begriffe entsprechen der voluntas naturalis und deliberativa [1]). Zu dieser Einteilung kann man nach Bonaventura von zwei Gesichtspunkten gelangen.

Betrachten wir die Objekte des Strebevermögens, dann unterscheiden wir solche, welche nur von vernünftigen Geschöpfen und solche, welche auch von unvernünftigen Tieren erstrebt werden können [2]).

Aus diesem Grunde, so schließt Bonaventura, sei die Unterscheidung einer voluntas naturalis und deliberativa berechtigt [3]). Beide stehen dann in der Bedeutung des höheren und des niederen Strebevermögens.

Doch hat das natürliche Strebevermögen noch einen anderen vom sinnlichen oder niederen Streben verschiedenen Sinn. Zur Annahme eines natürlichen und überlegenden Strebevermögens können wir auch noch veranlaßt werden, wenn wir die Art und Weise des Strebevorganges selber betrachten [4]). Der natürliche Wille richtet sich spontan und notwendig auf ein Gut; das überlegende Wollen aber nach freier Wahl und freiem Entschluß [5]).

In diesem Falle ist der natürliche Wille durchaus von der unteren oder sinnlichen Strebekraft verschieden. Bonaventura vergleicht bzw. identifiziert ihn beim Menschen deshalb mit der Synderese, welche ihm als das höchste Seelenvermögen gilt [6]).

Mit dem Begehren, welches befriedigt sein will, bringt Bonaventura zwei Begriffe in Verbindung, auf welche wir nur kurz hinweisen wollen. Es ist der Begriff der Angemessenheit und des Bedürfnisses. Diese bilden bei Bonaventura sogar den Ausgangspunkt für einen Unsterblichkeitsbeweis.

---

[1]) Joh. Damasc de fide orthod. II. c. 22. Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 265 Anm. 1. [2]) Siehe oben S. 150. [3]) II. d. 24. l. c. q. 3.

[4]) Ibid.: Alio modo potest dividi appetitus sive potentia in naturalem et deliberativam, ... quod sit differentia .. *in modo appetendi* ...

[5]) Ibid.: Potentia ut appetit beatitudinem dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur, ut vero appetit hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur.

[6]) II. d. 24. l. c.

Die Menschenseele nämlich, so führt er aus, ist nach Gottes Ebenbild erschaffen. Sie ist ferner fähig, das höchste Gut in sich aufzunehmen. Es ist deshalb der ganzen Naturanlage der Seele entsprechend und angemessen, daß sie dieses höchste Ziel auch erreiche. Die Seele selber aber genügt sich andererseits nicht, um in sich dieses höchste Glück zu verwirklichen. Sie hat deshalb auch von Natur aus das Bedürfnis, das wahre und höchste Glück außer sich zu suchen. Mit andern Worten: das natürliche Begehren des Menschen wird einmal sein Ziel erreichen[1]). Das Ziel, nach dem der menschliche Wille mit Notwendigkeit strebt, ist Gott. Ist nun aber der Wille bei diesem Streben noch als vernünftiger bzw. als freier Wille zu bezeichnen, da er doch einem Zwange oder einer Notwendigkeit unterliegt? Gewiß, sagt Bonaventura. Denn wenn der vernünftige Wille auch unfrei sei im Hinblick auf das höchste Glück, so sei er doch noch frei gegenüber vielen anderen Dingen[2]). Das Gesagte dürfte fast den Anschein erwecken, als ob Bonaventura den menschlichen Willen auch hinsichtlich gewisser Akte bestimmt sein ließe. Dennoch geht aus den ganzen Ausführungen Bonaventuras deutlich hervor, daß er den natürlichen Willen nur vom letzten Ziele des Menschen, vom höchsten Gute bestimmt werden läßt. Letzteres sucht der natürliche Wille notwendig in allen seinen Handlungen. In der Wahl der Mittel aber, die zum Ziele führen sollen, ist der Mensch frei[3]).

---

[1]) Ibid.: Duo sunt quae faciunt appetitum, scilicet convenientia et indigentia. Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens . . . veram beatitudinem appetit naturaliter.

[2]) II. d. 24. l. c.: Ad illud . . . quod voluntas naturalis est irrationalis, quia non est ad opposita, dicendum, quod cum dicitur, quod potestates rationales sunt ad opposita, hoc non intelligitur de omnibus oppositis . . . rationalis enim voluntas ita ordinatur ad aliquid, quod nullo modo appetit suum oppositum, ut patet in ordine voluntatis nostrae ad beatitudinem . . . Licet autem determinate inclinetur ad beatitudinem, ad multa tamen genera appetibilium illa et eadem voluntatis potentia est indeterminata.

[3]) II. d. 24. l. c. in c: quae (voluntas), ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia immutabiliter . . . ad beatitudinem inclinatur; ut appetit vero hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur . . . ad 3: voluntas est immutabilis respectu finis, et mutabilis respectu eius quod est ad finem.

Dies führt uns zum Freiheitsbegriff bei Bonaventura. Es sei jedoch noch erwähnt, daß auch nach Thomas der natürliche Wille sich mit Notwendigkeit auf das höchste, allgemeine Gut richtet. Letzteres ist sein Ziel[1]).

Wie verträgt er sich nun mit dem freien Willen?

Bonaventuras Freiheitsbegriff.

Obwohl der Mensch von Natur aus und notwendig nach dem letzten Ziele, dem Glücke strebt, so ist er hierin doch frei nach den Ausführungen Bonaventuras. Ebenso sei der unabänderlich aufs Gute gerichtete Wille der Seligen oder der Engel oder Gottes als frei zu bezeichnen[2]). Wie begründet Bonaventura diese Ansicht? Er glaubt deshalb den natürlichen Willen als frei bezeichnen zu können, weil der Mensch nach dem letzten Ziele mit Bewußtsein strebe und dem notwendigen Triebe innerlich selber zustimme.

Auch Thomas ist der Ansicht, daß der Wille trotz seiner Unabänderlichkeit hinsichtlich des letzten Zieles noch als frei bezeichnet werden könne[3]). Dagegen wäre nichts einzuwenden. Wenn aber Bonaventura wie Thomas dem natürlichen Willen als unterscheidendes Merkmal die Notwendigkeit zuschreiben und dann denselben (nicht den Willen schlechthin) doch auch als frei bezeichnen, dann geben sie dem Freiheitsbegriff wohl eine zu große Ausdehnung. Von einer Wahl kann ja beim natürlichen Willen keine Rede sein. Dies hebt Thomas ausdrücklich hervor. Nur zustimmen kann er zu einem Triebe, dem wir aber nie entgegenhandeln können. Auch diese Zustimmung er-

[1]) S. theol. 1. q. 82. a. 1. 2: Voluntas necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo; De veritate, q. 24. a. 1. ad 20. Über Alex. v. Hales vgl. S. theol. p. 2. q. 71. m. 1. 2.

[2]) Vgl. II. d. 25. p. 2. a. u. q. 2: Necessitas vero immutabilitatis non repugnat libertati arbitrii. Hier steht die libertas arbitrii sicher im Sinne der libertas voluntatis; denn Bonaventura spricht an dieser Stelle auch von der necessitas coactionis. Diese aber kann sich nur auf den Willen beziehen. Ibid.: pro eo, quod arbitrium dicitur liberum non quia sic velit hoc, ut possit velle eius oppositum, sed... quia sic vult aliquid, ut velit, se velle illud...

[3]) S. theol. I. q. 82. a. 1. ad 1: Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis.

folgt daher mit Notwendigkeit. Und dennoch soll der Wille dabei frei sein [1])!

Bonaventura bezeichnet darum in anderem Zusammenhange jeden vom Willen ausgehenden oder begleiteten Akt auch besser als „gewollten“ (voluntarium) [2]).

Wohl kann man mit Recht den angeborenen Trieb nach dem letzten und höchsten Ziele in den Willen legen. Doch die Freiheit läßt sich kaum in so enge Beziehung zu diesem natürlichen Triebe setzen, wie es Bonaventura tut.

Bonaventura kam dazu, weil er den natürlichen Willen zu selbständig dem überlegenden gegenüberstellte. Er sah sich infolgedessen gezwungen, für diesen einzeln die Freiheit nachzuweisen. Und weil die Freiheit sich in den einzelnen Willensakten und in den Handlungen offenbart, mußte er auch den angeborenen Trieb nach dem höchsten Ziele als einen Akt bezeichnen. Hierin liegt der Fehler. Bonaventura hätte den Willen als Schwestervermögen des Verstandes wohl als frei bezeichnen dürfen trotz der ihn bestimmenden Zielstrebigkeit. Aber er hätte die Freiheit nicht in diesen Trieb selber legen dürfen. Es ist bei ihm kein Unterschied mehr zu erkennen zwischen Trieb und Akt [3]).

Worin nun die Freiheit des Willens ihren Grund hat, und was Objekt des freien Willens sein kann, wird im folgenden zu zeigen sein.

---

[1]) Thomas, De Veritate l. c.: De fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum. Vgl. August. De Civit. Dei, L. V. c. 10.

[2]) II. d. 36. a. 1. q. 2: Uno modo dicitur voluntarium, cuius principium est voluntas. Alio modo dicitur voluntarium, quod concomitatur voluntas Et secundum hunc dupplicem modum dicitur involuntarium, quod non est a voluntate efficiente. Alio modo ut dicatur involuntarium, quod non fit cum voluntate concomitante.

[3]) Vgl. II. d. 39. dub. 2, wo er den Trieb der vernünftigen Kreatur nach Gott als Akt bezeichnet: Quidam enim dicunt, quod actus, quo voluntas naturaliter vult bonum, non est diversus vel distinctus ab eo, quo voluntas vult deliberative malum.

Der überlegende oder freie Wille.

Dem Willen allein in der ganzen irdischen Schöpfung kommt Selbstbewegung zu[1]). Bonaventura beruft sich bei diesem Satze auf Anselm[2]).

Während alle anderen geschaffenen Wesen, organische wie unorganische, durch eine rein äußere Kraft oder durch Verbindung einer äußeren Kraft mit einem inneren Triebe zu ihrem Ziele sich hinbewegen, bewegt sich der Mensch völlig frei und selbständig nach den Objekten seines Begehrens hin[3]). Der menschliche Wille ist also frei.

In dieser Vorstellung völliger Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen mündet für Bonaventura die ganze Größe und Würde des Menschen aus. Im Willen, so sagt er, beruht unter allem, was geschaffen ist, die größte Macht. Es ist die Potenz in uns, die am meisten beweglich ist[4]). Albertus Magnus bezeichnet den Willen als das Freieste in der Seele[5]), durch sie herrscht der Mensch über sich selber „aus eigener Herrschaft“[6]). Diese Willensbestimmungen gibt Bonaventura im Anschlusse an Augustin[7]). Auch Anselm hat dem Willen eine solche absolute Machtstellung zugeschrieben[8]).

Diese Macht- und Rangstellung des Willens ist jenem anderen Gedanken Bonaventuras entsprechend, daß die Seele durch den Willen Gott am ähnlichsten sei[9]). Auch dies ist ein Augustinischer Gedanke.

---

[1]) Vgl. II. d. 25. 1. c. ad 4: Est instrumentum se ipsum movens.

[2]) Vgl. Anselm, De Concord. praesc. et lib. arb. q. 3. c. 11.

[3]) II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 1. in c.

[4]) I. d. 45. a. 1. q. 1. prop. 3: Voluntas est potentia in nobis maxime vertibilis; und contra 3: Voluntas est illud, penes quod residet inter creata summa potestas.

[5]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 270.

[6]) II. d. 25. p. 1. q. 1: Ex ipsius imperio et dominio.

[7]) Vgl. Augustin, De gen. ad litter. L. VIII. c. 6. n. 12.

[8]) Anselm, De Conceptu Virg. c. 4: Deus nos et potestatem, quae in nobis est, subiecit voluntati, ut ad imperium eius nos possimus non movere nos et facere quod vult, immo illa movet nos velut instrumenta sua.

[9]) II. d. 16. a. 2. q. 3. in c.: Qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione.

In der Selbstbestimmung von Innen heraus scheint Bonaventura die Äußerung und den Beweis für die Willensfreiheit zu erblicken[1]). Worin ist aber die Selbstbewegung begründet? Bedeutet sie lediglich die Freiheit des Willens von äußerem Zwange? Ist mit anderen Worten die Immaterialität der Seelensubstanz der Freiheit Grund? Damit wäre die Freiheit keineswegs aus der Natur des Willens selber erklärt.

Albertus Magnus leitet an verschiedenen Stellen die Freiheit von der Immaterialität der Seele her[2]).

Ebenso Bonaventura. Er führt aus, daß das Vermögen, auf sich selbst zurückzugehen, für Verstand und Wille in der vernünftigen d. h. in der immateriellen Substanz begründet sei[3]). Keine Potenz könne ferner auf sich selbst zurückgehen, welche an die Materie gebunden ist[4]).

Damit wissen wir aber immer noch nichts über das Wesen der Willensfreiheit. Um diesem Ziele näher zu kommen, müssen wir noch ein anderes Moment berücksichtigen, das in Bonaventuras Freiheitsbegriff, wie in das Willensvermögen überhaupt hineinverwoben ist, die Vernunft. Von letzterer, scheint es uns, leitet Bonaventura die Freiheit her. Wenigstens wird der Begriff der Immaterialität des öfteren von dem der Vernunft zurückgedrängt, wenn es sich darum handelt, die Quellen der Freiheit aufzusuchen.

Nach der Auffassung unseres Scholastikers kann der Wille, wenn er auf sich allein angewiesen ist, zwar bewegen. Aber, so führt er weiter aus, da er so nicht über seine Akte reflek-

[1]) II. d. 25. a. 1. q. 1: Illa potentia (voluntas) libertatem habet in movendo, cuius modus incipit a principio intrinseco.

[2]) Schneider a. a. O. I. S. 269, siehe dagegen weiter unten.

[3]) I. d. 17. a. 1. q. 2. in c.: Et si quaeratur ratio, quare potentia intellectiva nata est supra se redire et voluntas . . . sufficiat, quia sunt simplices potentiae et in potentia simplici fundatae et organo non alligatae; vgl. ferner III. d. 27. a. 1. q. 1.

[4]) II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 1. in c.: Sed numquam aliqua potentia se ipsam cognoscit, vel super se ipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae potest se super se ipsam reflectere.

tieren kann, so könne er allein sich auch nicht zügeln [1]). Dies vermag der Wille nur in Verbindung mit der Vernunft [2]).

Bonaventura unterscheidet, wie wir aus diesen Worten sehen, hier eine doppelte Art von Freiheit. Zunächst nämlich ist es die Freiheit, welche im Willen selber liegt. Der Wille kann aus sich herausgehen und sich auf Objekte wenden. Andererseits kommt dem mit der Vernunft verbundenen Willen die höchste Freiheit, jene der Selbstbestimmung zu. Und nur auf Grund von dieser spricht Bonaventura von einem freien Willen [3]).

Das Verhältnis zwischen Verstand und Wille gestaltet sich nach bereits Gesagtem zu einem ganz eigentümlichen.

Einerseits wird dem Willen, wie oben ausgeführt wurde, die Herrscherstellung in der Seele angewiesen [4]). Er soll das Höchste und Freieste sein in der Seele.

Nun hören wir aber, daß der Wille die Macht über sich selber nur vom Verstande her erhält [5]).

Die Freiheit des Willens hat mithin in der Vernunft ihren Grund. Letztere erscheint als das Höhere. Dies gibt Bonaventura im Widerspruch zu den Sätzen über die Willenssuperiorität auch zu. Der Gedanke, so führt er aus, geht der Bewegung voraus [6]).

[1]) II. d. 25. p. 2. a. 1. q. 3. in c.: Posset utique movere et in actum exire, sed quia non posset super actum suum reflectere, non posset uti refrenare et ita dominium non haberet.

[2]) II. d. 25. l. c.: Movere autem se, hoc est virtutis appetitivae rationem consequentis.

[3]) II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 1. ad 4: Unde non quicumque motus ab intrinseco facit potentiam liberam, sed ille motus, quo vis motiva movet se ipsam.

[4]) Siehe noch weiter unten den Abschnitt über das freie Wahlvermögen.

[5]) Vgl. noch II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 3. in c: Nam si rationem tantum haberet et non voluntatem, per quam moveret, posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere vel imperare. Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique movere et in actum exire, sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare et ita dominium non haberet.

[6]) II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 6: Ideo autem dico motum inchoari in ratione . .

Man kann deshalb bei Bonaventura nicht recht von einem vernünftigen Willen reden, der dem Begehren übergeordnet wäre. Denn er läßt das Begehren und die Vernunft nicht zur Potenz des Willens sich verschmelzen. Letztere leitet ersteres. Andererseits sagt er aber wieder, die Vernunft könne zwar raten aus eigener Kraft, regieren und befehlen aber nur, wenn ihm der Wille die Autorität dazu gibt [1]).

Dieser Widerspruch kommt daher, daß Bonaventura selten einen Unterschied macht zwischen dem freien Willen und dem freien Wahlvermögen (liberum arbitrium). Darüber bald Näheres. Auch dürfen wir hier eine Vermengung von augustinischem Voluntarismus [2]) und aristotelischem Intellektualismus erblicken. Beide Systeme streiten bei unserem Scholastiker um den Vorrang. Und Bonaventura weist, ohne sich dabei einer Inkonsequenz bewußt zu werden, beiden nacheinander den Ehrenplatz unter den Seelenvermögen ein.

Thomas hingegen ordnete ganz im Sinne des Aristoteles den Verstand dem Willen über. Er läßt auch in unzweideutiger Weise die Freiheit im Verstande begründet sein [3]). Deshalb faßt auch die ganze Thomistenschule die Freiheit als Indifferenz des Urteiles gegenüber dem Objekte auf. Anders wieder die Scotisten. Sie stehen in diesem Punkte Augustin näher. Nach ihnen ist der Wille eine einfachere und darum höhere Potenz als die Vernunft [4]).

[1]) II. d. 25. p. 1. a. u. q. 6: Utramque habet regere ratio per modum disponentis et consulentis, quantum est de se. Quod autem regat per modum imperantis, hoc non est nisi mediante voluntate, quae ei dat auctoritatem.

[2]) Bei Augustin wird dem Willen gegenüber dem Verstande durchgehend eine Vorzugsstellung eingeräumt. Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg i. Els. 1886. S. 15 ff. Zu bemerken ist jedoch, daß erst Augustins Schüler dem Willen ausdrücklich den Primat unter den Seelenpotenzen zugeschrieben haben; vgl. Windelband, Gesch. d. Phil., 2. Aufl. Tübingen u. Leipzig, 1900, S. 269.

[3]) De Veritate q. 22. a. 11: Secundum se simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Vgl. ferner ibid. q. 24. a. 2. in c.: Unde totus libertatis radix est in ratione constituta.

[4]) Duns Scot. Sent. IV, d. 49. q. 4; ebenso Richard v. Middletown Sent. II d. 24. a. 1. q. 5.

Der Wille bleibt für sie bei seiner eigentlichen Tätigkeit von jeder Einwirkung oder Mithülfe frei. Die Indifferenz des Urteiles hat nach Duns Scotus für den Willensentschluß keine effektive Bedeutung, sondern eine bloß dispositive [1]).

Die arabischen Aristoteliker, um das noch zu erwähnen, leiteten, ganz vom Intellektualismus des Stagiriten beherrscht, jede Freiheit vom erworbenen Intellekte her und ordneten deshalb den Willen dem Verstande unter [2]). Unter deren Einfluß dürfte der Wille bei Bonaventura zu einer rein strebenden Kraft heruntergesunken sein, zu der der Verstand nur äußerlich hinzutritt.

Welches ist nun das Tätigkeitsfeld des Willens? Zunächst alles Mögliche. Bonaventura frägt sich aber, ob der Wille auch auf Unmögliches sich richten könne. Die Scholastiker haben sich allgemein diese Frage gestellt. Aristoteles selber und später Johannes Damascenus hielten dafür, daß der Wille sich auch auf Unmögliches richten könne [3]). Andere dagegen lehrten, der Wille könne sich nicht schlechthin auf Unmögliches richten. Nur von Willensakten könne noch die Rede sein, welche von gewissen Bedingungen abhängen [4]). Auch die Vertreter letzterer Meinung beriefen sich auf Aristoteles.

Wir erwähnen unter diesen vor allem Thomas. Der bedingte Wille oder die Velleität, so führt er aus, richtet sich auf das Unmögliche [5]). Albertus Magnus [6]) hinwiederum definiert die Velleität als ein Begehren, das sich dem Vernunfturteil unterwirft. Bonaventura selber hält das Wollen von Unmöglichem, sowie das Fliehen vor dem Notwendigen für unvernünftig [7]). Doch könne es bedingungsweise gewollt werden. Dieses bedingte Wollen bezeichnet Bonaventura mit der Schule

[1]) Vgl. Bonaventura op. omn. Scholion zu II. d. 2. 5. p. 1.

[2]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 274–275.

[3]) Vgl. Aristoteles, Nic. Eth. III, 4: *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.*

[4]) Vgl. nähere Angaben bei Schneider a. a. O. I. S. 266—267.

[5]) Vgl. Sent. IV d. 17. q. 2. a. 1. quaestiunc. 1. ad 3: Voluntas conditionata, quae et velleitas dicitur, esse potest de impossibilibus.

[6]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 288.

[7]) IV d. 16. p. 1. a. 1. q. 1. ad 4.

als Velleität. Im Gegensatze dazu steht das unbedingte bzw. das absolute Wollen [1]).

Als Beispiel wählt der Theologe Bonaventura die Reue. Diese sei beim Sünder keineswegs als ein unvernünftiger Willensakt zu bezeichnen. Denn der Sünder wolle keineswegs, daß die Sünde nicht geschehen sei. Er sage sich nur, wenn es möglich wäre, den Fehler ungeschehen zu machen, dann würde er dies tun. So trauere auch ein Freund über den Tod seines Freundes. Und die Trauer sei aus gleichem Grunde keine unvernünftige [2]). Diese Velleität sei nämlich begründet im Objekte. Bonaventura läßt sie von einer vollständigen Zustimmung des Willens begleitet sein [3]). Von ihr unterscheidet er eine andere, welche im Subjekte oder vielmehr in der Schwäche des Willens ihren Grund habe [4]). So möchte z. B. der Faule etwa aufstehen, obwohl er eigentlich nicht will [5]).

Weiteren Ausführungen über das Willensvermögen werden wir in folgendem Zusammenhange begegnen, in dem über das freie Wahlvermögen gesprochen wird. Wir fragen nur noch:

Wie verhalten sich der natürliche und der überlegende Wille zu einander? Sind es zwei verschiedene Potenzen? Wir haben oben gesehen, daß Bonaventura sich dadurch Schwierigkeiten bereitet, daß er den angeborenen Trieb des menschlichen Willens nach Glück oder nach Gott mit den tatsächlichen Willensakten vergleicht. Er weiß hier keinen rechten Unterschied zu machen, und er kommt deshalb zum Resultat, daß der Wille zwar das eine Mal bestimmt ist, daß er aber noch frei bleibe gegenüber vielen Objekten. Dennoch sieht er sich nicht bewogen, zwei verschiedene Willenskräfte anzunehmen. Auch in anderem Zusammenhange stellt er dem Willen, der frei

---

1) Ibidem: Voluntas absoluta.

2) Ibid. ad 4: Ad illud quod obicitur, quod contritus vult impossibile, dicendum, quod velleitate vult, non voluntate absoluta; sicut aliquis ex pietate de illo, qui mortuus est, vellet, quod viveret.

3) Ibid.: Et hic est plenus consensus a parte voluntatis.

4) Ibid.: Propter defectum voluntatis.

5) Ibid.

wählt, das natürliche Begehren gegenüber, das zuweilen kaum von Objekten wieder weggebracht werden kann [1]).

Dieses natürliche und freie Streben bedeutet aber nach ihm nur zwei verschiedene Strebeweisen des einen und desselben Willensvermögens [2]).

Ähnlich gestaltet sich bei Thomas das Verhältnis des natürlichen und des überlegenden Willens. Doch läßt Thomas durchblicken, daß die notwendige Hinordnung des menschlichen Willens auf das letzte Ziel eigentlich in keinem Vergleiche steht zu den einzelnen empirischen Willensakten [3]). Man hat deshalb durchaus keinen Anlaß, bei ihm von einer Selbständigkeit des natürlichen Willens neben dem vernünftigen zu reden. Thomas kennt nur eine Art von Willensakten, die empirischen. Das freie Vermögen dieser mag immerhin so bestimmt sein, daß es nur um des eigenen Glückes willen handelt und wählt. Es liegt in dieser Annahme kein Widerspruch. Ein solcher aber läge wohl in der Annahme eines einzigen Willensvermögens, das in seinen Akten frei und doch auch wieder unfrei sein kann.

Je weiter wir in das Willensproblem bei Bonaventura eingedrungen sind, desto größer wurden die Schwierigkeiten, desto zahlreicher auch die Widersprüche, welche sich um unseren Scholastiker aufhäufen. Dazu rechnen wir auch folgendes.

Bonaventura bezeichnet hin und wieder den Willensakt, welcher dem natürlichen Willen gegenübersteht, als einen Akt des freien Wahlvermögens (liberum arbitrium) [4]). Wir haben nun schon an früherer Stelle aus einem anderen Grunde her-

---

[1]) II. d. 28. dub. 4: Aliquando adhaeret alicui rei, ut vix vel numquam possit ab ea separari.

[2]) II. d. 28. l. c.: Non quia sint in nobis istae duae voluntates essentialiter differentes, sed quia modus volendi est aliter et aliter.

[3]) Vgl. Thomas S. th. I. q. 82. a. 1: Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate ... ultimo fini, qui est beatitudo; vgl. ferner l. c. ad 2: Libere elegit ... particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem.

[4]) II. d. 28. l. c.: Velle in nobis duppliciter accipitur; uno modo ut nominat actum potentiae affectivae, ut est quaedam potentia naturalis; alio modo, ut nominat actum liberi arbitrii.

vorgehoben, daß der freie Wille (voluntas) keinen rechten Platz hat in der Seelenlehre Bonaventuras.

Wir sehen, daß er auch hier wieder daraus verdrängt wird, und zwar durch das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium). Gehen wir auf die Bedeutung dieses Vermögens näher ein.

δδ) Das freie Wahlvermögen.

Wir wissen, daß die Ausführungen Bonaventuras über das Willensvermögen vor allem unter dem Einfluß Augustins stehen. Das gleiche gilt bezüglich des freien Wahlvermögens. Wenn auch mehrere andere Autoritäten namhaft gemacht werden — so Johannes von Damaskus, Anselm und Bernhard[1] —, so gilt doch als grundlegend für die Ausführungen über das freie Wahlvermögen eine Definition, welche Bonaventura ausdrücklich dem Bischofe von Hippo zuschreibt. „Das liberum arbitrium ist nach Augustin eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens"[2]. Auch Alexander von Hales[3] und mit ihm eine ganze „Reihe der bedeutendsten Lehrer des 13. Jahrhunderts" führen diese Definition auf Augustin zurück[4]. Doch findet sie sich, wie Schneider in seiner oft zitierten Arbeit über Albert den Großen ausführt, „weder wörtlich, noch dem Inhalte nach" bei Augustin.

„Seiner Anschauungsweise ist der Gedanke, daß das liberum arbitrium eine Tätigkeit nicht nur des Willens, sondern auch des Verstandes sein soll, völlig fremd. Ihm ist der Wille als Vermögen der freien Selbstbestimmung zugleich auch das Prinzip der freien Wahl"[5].

Die Scholastiker mögen nun immerhin in ihrer Suche nach Autoritäten ziemlich „kritiklos" gewesen sein. Wäre es aber dennoch nicht sehr befremdend, daß so viele und bedeutende Männer es nicht bemerkten, daß diese Definition nicht einmal dem Sinne der augustinischen Schriften entsprach? Wohl mag Hugo von St. Victor der erste gewesen sein, der diese Definition formulierte und sie auch auf Augustin zurückzuführen suchte[6].

---

[1]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 1—4. [2]) II. d. 25. S. 592.
[3]) Vgl. S. th. q. 73. m. 1. a. 2. [4]) Schneider a. a. O. II. S. 459.
[5]) Schneider a. a. O. II. S. 458—459.
[6]) Vgl. Bonaventura Sent. Lib. II. S. 592. Anm. 6.

Daß sie nicht wörtlich bei Augustin sich vorfand, ist aber offenbar den Scholastikern nicht unbekannt geblieben, wenn sie sich auch stets auf denselben berufen[1]). Während nämlich sonst für Augustinuszitate bei Bonaventura beispielsweise in der Regel die betreffende Schrift — oft mit genauer Stellenangabe — erwähnt wird, so fehlt hinsichtlich der in Frage stehenden Definition vom liberum arbitrium jede nähere Angabe. Wohl deshalb, weil sie Bonaventura bei Augustin nicht gefunden hat. Er kann sie infolgedessen nur deshalb mit gewissem Rechte als augustinisch bezeichnen, weil er der Überzeugung war, daß sie dem Sinne der Schriften Augustins entsprach. Auch Albert macht dieses Moment für sich geltend[2]). Mit Unrecht, weil er sich auf Stellen beruft, aus denen dieser Sinn nicht eruiert werden könne. So Schneider[3]).

Aber, müssen wir uns doch andererseits auch fragen, warum nimmt denn Augustin noch ein liberum arbitrium neben dem Willen an, wenn es nach ihm faktisch mit dem Willen zusammenfällt, und wenn ihm sogar der Gedanke an eine Verschiedenheit beider ferne lag?

Tatsächlich erklärt nun Augustinus das liberum arbitrium in einer Weise, daß man wohl schließen kann, er denke sich dasselbe als eine Vereinigung von Verstand und Wille in einem neuen Vermögen. Arbitrium weist nach ihm auf den Verstand hin, liberum aber auf den Willen[4]).

Aber ist nicht schon mit dem Willensvermögen die Vernunft verbunden? Wozu dann noch die Annahme eines neuen gleichartigen Vermögens? Welches ist der innere Grund dazu?

Es läßt sich ein doppelter geltend machen.

Erstens betrachtete man das liberum arbitrium vor allem als das Willensvermögen, welches von der Gnade Gottes unter-

[1]) Bonaventura l. c.; für Albert d. Gr. vgl. Schneider a. a. O. II. S. 458. Anm. 6.

[2]) Vgl. Zitate bei Schneider a. a. O. II. S. 458. Anm. 6. [3]) a. a. O.

[4]) Vgl. Augustin, De quinque Responsionibus oder Hypognosticon Lib. III, c. 4: Arbitrium scilicet ab arbitrando rationali consideratione vel discernendo, quid eligat, quidve recuset, puto quod nomen accepit; ideo liberum dictum, quod in sua sit positum potestate, habens agendi quod velit possibilitatem, quod est vitalis et rationalis animae motus.

stützt wird bzw. derselben bar ist und sich dementsprechend auf gute oder schlechte Handlungen richtet [1]). Man kann es mithin als das freie sittliche Wahlvermögen bezeichnen. In letzterer Bedeutung konnten, wie Bonaventura ausführte, nur die Theologen das liberum arbitrium kennen [2]). Petrus Lombardus leitete diese Definition aus Hugo von St. Victor ab [3]).

Andererseits gilt auch Folgendes.

Bonaventura bezeichnet das liberum arbitrium, wie wir oben gesehen haben, als eine Fertigkeit „facultas“. Verstand und Wille vereinigen sich durch diese zu einem gemeinsamen Akte: es ist der Akt der Wahl [4]), der Wille aber ist bei ihm ursprünglich ein rein begehrendes, strebendes und sich selbst bewegendes Vermögen [5]). Die Wahl nun ist mit einer Verstandestätigkeit verbunden. Sie vollzieht sich nach einem Urteile. So vereinen sich Verstand und Wille bei unserem Scholastiker jeweilig zu einer Tätigkeit, zu dem Akte der Wahl, ohne aber dabei in einander überzufließen. Diese Fähigkeit des Verstandes und des Willens, gemeinsam zwischen Objekten zu wählen, wird als liberum arbitrium bezeichnet. Zuweilen steht dieses Vermögen auch im Sinne des freien Wahlurteiles selber. Letzteres ist sogar als die ursprüngliche Bedeutung des sogenannten freien Wahlvermögens anzusehen. Dies liegt schon im Worte. Es bezeichnet ein Urteil und darum einen Akt.

Bonaventura fragt sich nämlich, warum man nicht liberum iudicium statt liberum arbitrium sage. Die Antwort lautet nun: das liberum iudicium fordere einen Akt des Verstandes, der nach den höchsten Gesetzen der Wahrheit sich richtet; das

[1]) Bonaventura II. Sent. d. 25. p. 2. a. un. q. 3. S. 613: Liberum arbitrium de se, cum est gratia destitutum, habet eligere malum; bonum autem non eligit, nisi per auxilium gratiae; ferner Breviloquium P. V. c. 1—4.

[2]) II. d. 25. p. 1. dub. 1.

[3]) Vgl. Zitate bei Bonaventura II. Sent. S. 592. Anm. 6: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum, eadem desistente.

[4]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 5: Liberum arbitrium, etsi dicat habitum complectentem rationem et voluntatem, non tamen dicit habitum accidentalem, sicut gratia vel virtus, immo potius dicit illarum duarum potentiarum dominium naturale respectu eius actus, qui est eligere sive consentire.

[5]) Vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitte.

liberum arbitrium aber setze einen Akt des Verstandes voraus, der sich nach dem Befehle des Willens richte [1]).

Wäre der Wille in der Weise von der Vernunft zu trennen, wie Bonaventura es des öftern im Widerspruch allerdings zu andern Ausführungen versucht, dann könnte man verstehen, daß Bonaventura das liberum arbitrium als Fähigkeit zu einem vernünftigen und freien Wahlentschluß für sich betrachtet. So aber erscheint diese Trennung der freien Wahl von dem freien und vernünftigen Willen nicht ganz gerechtfertigt.

Folgen wir nun auch in der äußeren Einteilung des Stoffes möglichst Bonaventuras eigenen Ausführungen.

Er frägt sich zunächst, ob auch die Tiere ein liberum arbitrium haben [2]). Der Schein spreche dafür; denn sie können sich auf Entgegengesetztes richten. Darin komme ihnen eine gewisse Freiheit zu. Doch diese ist den Objekten gegenüber nur eine beschränkte. Die Tiere können nicht alle Objekte erstreben. Das „ehrenhafte Gut“ (bonum honestum) werde allein von den vernünftigen Wesen erstrebt [3]). Und da sich mithin letztere allein auf alle Objekte richten, sei ihnen auch allein ein liberum arbitrium zuzusprechen. Dies noch deshalb, weil sie allein die Herrschaft über sich selber haben [4]). Denn nur jene Potenz, so fährt er fort, werde als frei bezeichnet, welche diese Herrschaft über sich selber und die Objekte hat [5]).

Wie verhält sich nun das liberum arbitrium, in dem die Freiheit des Willens und das Urteil des Verstandes mit eingeschlossen sind, zu Verstand und Willen selber?

Diese Frage wird von den Scholastikern verschieden beantwortet. Bonaventura geht auf die einzelnen Meinungen kritisch ein:

Die einen stellten das freie Wahlvermögen dem Verstande und dem Willen selbständig gegenüber. Nach ihnen steht es über dem Verstande und dem Willen, obwohl es aus diesen

---

[1]) II. d. 25. p. 1. dub. 1: Iudicium importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis.

[2]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 1. [3]) S. oben S. 150.

[4]) Ibid.: In eis etiam solis reperitur potentia habens libertatem respectu actus proprii. [5]) l. c.

beiden letzteren Vermögen gebildet werde. Es geht ihnen voraus und bewegt sie und regt sie an zu ihrer Tätigkeit, doch wird es von ihnen nicht als gleichwertige Potenz bezeichnet, sondern nur in gewissem Sinne gelte es als solche [1]. Die „Heiligen“ bezeichnen es als „facultas“. Doch sei diese „facultas“ keineswegs aufzufassen als eine Fähigkeit, mit der sich Verstand und Wille bewegen bzw. einen gemeinsamen Akt vollziehen. Vielmehr bewege diese facultas selber den Verstand und den Willen [2].

Es ist leicht einzusehen, daß ein Unterschied zwischen facultas und Potenz hier nicht besteht. Wie eine selbständige Seelenpotenz steht diese facultas über Verstand und Willen und bewegt und lenkt sie beide.

Alexander von Hales faßte das liberum arbitrium als eine solche selbständige Potenz auf. Und zwar gilt es ihm als eine Potenz, die mit einem habitus verbunden ist [3]. Das heißt, die Potenz übe ihre Tätigkeit mit einer großen Leichtigkeit aus [4].

Albertus Magnus schließt sich in dieser Auffassung an Alexander an. Auch er betrachtet das liberum arbitrium als eine spezielle Potenz, welche sich auf alle anderen Potenzen verteilt, vor allem aber auf Verstand und Willen [5]. Hierin ist ihm Alexander v. Hales ebenfalls vorbildlich gewesen [6]. Den mit dem freien Wahlvermögen verbundenen habitus bezeichnet Albert als die Freiheit selber [7].

---

[1]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 2: Est virtus imperans rationi et voluntati et utramque regens et movens.

[2]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 2: A Sanctis dicitur facultas sive potestas voluntatis et rationis, id est potestas faciliter movens voluntatem et rationem.

[3]) Alex. v. Hales S. th. p. II. p. 72. m. 2. a. 1: Liberum arbitrium est potentia habitualis pro libitu eligentis, et ex hoc, quod habitualis est, habet quod facile exeat in actum.

[4]) Bonaventura II. d. 25. p. 1. a. un. q. 4: Quia una iuncta alteri non tantum modo reddit potentiam potentem, immo etiam facilem, hinc est, quod liberum arbitrium non tantum modo nominat potentiam, sed etiam nominat facilem potentiam habilitatam.

[5]) Vgl. Scholion zu Bonaventura Sent. II. d. 25. p. 1. S. 597.

[6]) Alex. v. Hales S. th. p. 2. l. c. q. 1: Liberum arbitrium continet in se omnes vires, secundum quas est meritum vel demeritum; non tamen ideo est plures potentiae essentialiter ...

[7]) Alb. Magnus S. th. p. 2. tr. 14. q. 91. m. 1: Revera liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem, et habitus ille libertas est.

Andere waren, wie Bonaventura des weiteren ausführt, ganz gegen die Annahme eines eigenen freien Wahlvermögens. Verstand und Willen vollziehen nach ihnen alle höheren Seelentätigkeiten. Das liberum arbitrium falle deshalb mit diesen zusammen. Tatsächlich ist dies die am weitesten verbreitete Auffassung vom liberum arbitrium unter den Scholastikern. Anhänger sind u. a. Thomas [1]), Aegidius Romanus [2]), Duns Scotus [3]) und Petrus von Tarantasia [4]).

Bonaventura selber sucht eine Mittelstellung einzunehmen zwischen diesen beiden entgegengesetzten Richtungen. Dabei gerät er aber in einen Wald von Distinktionen und Widersprüchen. So spricht er die Zugeständnisse, die er auf der einen Seite dem liberum arbitrium auf Kosten von Verstand und Willen macht, diesem Vermögen auf der anderen Seite wieder ab.

Zunächst gibt er zu, daß ein Unterschied bestehe zwischen dem liberum arbitrium und den beiden höheren Seelenpotenzen. Doch es sei kein tatsächlicher, so daß von einer neuen Potenz gesprochen werden könne. Nur begrifflich „secundum rationem" könne man das freie Wahlvermögen als Potenz bezeichnen. Dies aber mit gutem Grunde. Das liberum arbitrium erscheine nämlich als das bewegende Prinzip. Verstand und Wille aber werden bewegt [5]).

Hier ist wohl ein Hauptgrund nachzutragen, welcher unsern Scholastiker bewogen hat, das liberum arbitrium, wenn nicht ausdrücklich als Potenz, so doch als ziemlich selbständiges — ja dem eigentlichen Sinne seiner Schriften nach als selbständigstes — Vermögen in seine Seelenlehre aufzunehmen.

Verstand und Wille erscheinen ihm als bestimmte und irgendwie bedingte Vermögen. Sie sind an gewisse höchste Gesetze in ihrer Tätigkeit gebunden. Das liberum arbi-

[1]) II. Sent. d 24. q. 1. a. 3; S. th. 1. q. 83. a. 4; vgl. Schwane, Dogmengeschichte III, 364.

[2]) Sent. II. d. 24. 1. q. 1. a. 3.

[3]) Sent. II. d. 24. 1. q. 1. a. 1.

[4]) II. d. 24. q. 2. a. 3.

[5]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 2: Loquendo ... secundum rationem ... liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vero et ratio in ratione moti: hoc in ratione imperantis, istae duae in ratione exsequentis.

trium aber gilt ihm als das Freieste und das Höchste in der Seele [1]).

Wenn er, wie wir im Abschnitte über den Willen bereits gesehen haben, bemüht ist, dem Willen eine Herrscherstellung im Seelenleben zuzuschreiben, so gelingt ihm dies erst recht im liberum arbitrium. Wir kennen den Grund. Wohl bezeichnet Bonaventura auch den Willen als freies Vermögen, wohl sagte er auch hie und da, es sei sowohl dem Verstande als dem Willen eigentümlich, auf sich selber zurückzugehen [2]). Diese höchste Freiheit, die Freiheit der Selbstbewegung und die Herrschaft über die eigenen Akte kommt aber nach der ganzen Auffassungsweise Bonaventuras dem Willen vom Verstande her zu. Aristoteles siegt über Augustin. Sich selber bewegen, so führt Bonaventura aus, vermag der Wille nur, indem er der Vernunft folgt. Und: zur Herrschaft in der Seele müssen sich Verstand und Wille verbinden. Wenn die Seele bloß Verstand hätte, aber keinen Willen, dann könnte sie wohl auf ihre eigenen Akte zurückblicken, aber sie könnte nicht bewegen.

Wenn sie aber nur „Begehren“ (appetitum) hätte, könnte sie zwar bewegen; doch könnte sie sich nicht zügeln, es gäbe kein Herrscherprinzip in ihr [3]).

Dieses Herrscherprinzip in der Seele ist darum ein Produkt der Vereinigung von Verstand und Willen, das liberum arbitrium. Weil in ihm Verstand und Wille vereint sind, bildet es den Sitz höchster Freiheit und höchster Macht.

Wie aus dem Zusammenwirken zweier Menschen eine größere Kraft produziert wird zur Hebung eines Steines, wie

[1]) II. d. 25. p. 1. a. 1. q. 6; II. d. 25. p. 2. a 1. q. 4. ad. 4: Liberum arbitrium est secundum id, quod est supremum in anima, cum ipsius sit regere et movere omnes potentias.

[2]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 2: Cum enim tam ratio, quam voluntas sit nata super se reflecti . . .

[3]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 3: Ad hoc igitur, ut illud dominium sit in anima, necesse est quod habeat et rationem et voluntatem. Nam si rationem tantum haberet . . ., posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere vel imperare. Si vero appetitum solum haberet . . , posset utique movere et in actum exire, sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet.

ferner durch Zusammenwirken von Vater und Mutter in der Familie eine Herrschaft begründet wird, zu der eines ohne das andere unzulänglich wäre, wie ferner Hand und Auge sich notwendig unterstützen und helfen zum Schreiben, so bilden auch Vernunft und Wille ein Herrscherprinzip [1]).

In dieser Auffassung des freien Wahlvermögens steht fast die ganze Scholastik unserem Lehrer zur Seite. Fast alle erblicken darin irgend eine Verbindung von Verstand und Willen. Eine Ausnahme macht jedoch der Magister Praepositivus. Er bezeichnet das liberum arbitrium geradezu als Vernunft, wenn auch seine Vorgänger und Lehrer anderer Meinung gewesen wären [2]).

Das freie Wahlvermögen vereint also in sich alle Attribute, welche dem Schwestervermögen des Verstandes, dem vernünftigen Willen, oder dem höheren Strebevermögen zugeschrieben werden. Noch mehr! Nur im liberum arbitrium kann das höhere Strebevermögen als verwirklicht angesehen werde. Der Wille für sich allein betrachtet gilt bei Bonaventura ja als vollständig unvernünftig.

Ist darum das Prinzip des vernünftigen Strebens und der freien Wahl nicht doch als ein selbständiges zu bezeichnen? Nein, sagt Bonaventura.

Er läßt, wie wir dies bereits sahen und in einem noch erweiterten Sinne, die Bezeichnung Potenz für das freie Wahlvermögen zwar gelten [3]). Am geeignetsten aber, meint er, würde dasselbe als habitus bezeichnet. Habitus steht dann in dem Sinne einer natürlichen bzw. angeborenen Fertigkeit. Gemeint ist hier eine Fertigkeit des Verstandes und des Willens.

Auf diese Bedeutung des freien Wahlvermögens kommt Bonaventura immer wieder zurück. Doch läßt er, was auch nicht zu verkennen ist, das liberum arbitrium zu selbständig und selbstmächtig werden über die Akte des Verstandes und des Willens, auf Grund deren Verbindung allein von einem

[1]) l. c.

[2]) Vgl. seine Summa P. II: Ad hoc, ut nobis videtur, dicendum, quod liberum arbitrium sit ratio, licet magistris nostris aliter visum fuerit. Zitiert bei Bonaventura Sent. II. S. 606, Scholion.

[3]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 4.

habitus oder einer Fertigkeit die Rede sein soll [1]). Auch möchte er für dasselbe gerne die Bezeichnung als Potenz, wenn auch in etwas eingeschränktem Sinne gelten lassen [2]). Wir dürfen mithin sagen: Bonaventura will prinzipiell das freie Wahlvermögen als eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens aufgefaßt wissen. Was keines dieser Vermögen für sich vermag, das ist ihnen möglich, wenn sie vereint tätig sind. Sie können vernünftig und frei wählen. Eine solche Tätigkeit aber setzt Erkenntnis (des Objektes) und Streben voraus.

Andererseits spricht Bonaventura von dieser Fähigkeit des Verstandes und des Willens des öfteren, wie von einem selbständigen Vermögen. Es befiehlt und herrscht über Verstand und Willen [3]). Wenn Bonaventura dann sagt, Beweger und Bewegtes unterschieden sich auf geistigem Gebiete nicht der Substanz nach [4]), so zeigt uns dies nur, wie wenig Bonaventura mit den einmal aufgeworfenen Schwierigkeiten fertig zu werden vermochte. Das liberum arbitrium ist ja nach anderen Ausführungen weder schlechthin als Beweger zu denken, noch der Wille als Bewegtes. Ersteres erkennt und urteilt auch, letzterer aber ist „ein Instrument, das sich selber bewegt“ [5]).

Und wenn wir mit Bonaventura das liberum arbitrium vor allem betrachten als die Fähigkeit der geistigen Substanz, sich selber zu bewegen, dann verstehen wir erst recht, daß es tatsächlich in seinen Schriften als eine Potenz dieser geistigen Substanz erscheinen muß.

Es haben deshalb die Herausgeber nicht ganz recht, wenn sie sagen, bei Bonaventura stehe die Bezeichnung habitus in einem anderen Sinne als bei Thomas. Letzterer lasse nämlich den habitus als eine neue Realität zur Potenz hinzutreten [6]).

---

[1]) II. d. 25. l. c.: Habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium, qui consurgit ex coniunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiae . . .

[2]) II. d. 25, p. 1. a. un. q. 4. in c.: Liberum arbitrium aliquando supponit potentiam et accipitur pro potentia, sed hoc non est de sua principali significatione . . .

[3]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 2.

[4]) l. c. [5]) l. c.

[6]) Vgl. Bonaventura Sent. II. S. 602. Scholion.

Auch bei Bonaventura kann man das liberum arbitrium zum mindesten als eine neue Realität unter den Tätigkeitsprinzipien der Seele bezeichnen, wenn er selber auch sagt, daß der habitus wesentlich nichts Neues zur Potenz hinzufüge[1]). Oder aber man zieht es vor, von einem sicheren Standpunkt bei unserem Scholastiker bezüglich dieser Frage überhaupt nicht zu reden. Man darf dies mit um so größerem Rechte, als ein fortwährendes Ineinanderfließen von vernünftig freiem Willen und freiem Wahlvermögen die eine dieser beiden Seelenkräfte überflüssig macht.

Hier kommen wir vorübergehend auf eine neue Eigentümlichkeit der Seelenlehre Bonaventuras. Man sollte meinen, daß unser Lehrer unbedingt den Unterschied zwischen freiem Willen und freiem Wahlvermögen hätte zur Sprache bringen müssen. Er tut dies nicht. Für ihn existiert nur die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Kräfte, ob sie sich gleichwertig gegenüberstehen oder nicht. Die innere Natur dieser Kräfte beziehungsweise ihre Tätigkeitsäußerung interessiert ihn nicht. Wo er davon spricht, erkennt er die Herrscherstellung des freien Wahlvermögens über Verstand und Willen an. Wir haben es bei ihm also mit der äußerst parodoxen Wendung zu tun, daß die Resultante aus der Vereinigung von Verstand und Willen diese antreibt und beherrscht, ohne selber ein selbständiges Vermögen zu sein. Andererseits müssen wir sagen, wenn die Ausführungen über das liberum arbitrium einen Sinn haben sollen, dann ist der Wille nur als unvernünftig zu bezeichnen. Es gibt dann nur ein höheres Seelenvermögen, den Verstand. Als zweites, d. h. als freier und vernünftiger Wille könnte nur das freie Wahlvermögen betrachtet werden. Denn nur in diesem ist das Begehrungsvermögen mit Vernunft verbunden[2]). Die Vernunft wird infolgedessen auch als das Prinzip bezeichnet, von dem alle Bewegung ausgeht. In ihr wäre mithin die Freiheit begründet[3]).

Siegt also wirklich Aristoteles ganz über Augustin? Nach allem, was wir bis jetzt über das Verhältnis Bonaventuras zu

[1]) II. d. 25. p. 1. a. un. q. 5.

[2]) III. d. 33. a. 1. q. 3 in c.: Liberum arbitrium dicitur voluntas, secundum quod coniuncta est rationi.

[3]) S. oben S. 169 und II. d. 25. p. 1. a. un. q. 6.

Augustin erfahren haben, müssen wir dies von vornherein ausschließen. Und in der Tat führt Bonaventura im gleichen Zusammenhange aus, die Freiheit des Schiedsspruches gehe hauptsächlich auf den Willen zurück[1]). In einem Atemzuge sagt er, alle Bewegung gehe vom Verstande aus und andererseits, das Urteil des Verstandes werde bestimmt durch die Willensneigung[2]). Ein offener Widerspruch.

Auf die Frage, ob Verstand oder Wille im freien Wahlvermögen das Vorherrschende ist, brauchen wir mithin nicht mehr eigens einzugehen.

Bonaventura gibt zu, daß der Verstand dem Willen vorausgehe, er leitet die Freiheit aus der Vernunft ab, aber trotzdem usurpiert er für den Willen den Herrscherthron im höheren Seelenleben.

Ist nun das freie Wahlvermögen in allen vernünftigen Wesen gleich? Auf diese Frage wird der Psychologe hingelenkt, wenn er die nach jedem Individuum unter oft gleichen äußeren Bedingungen verschiedenen Willensentschließungen ins Auge faßt.

Der Theologe Bonaventura aber noch aus einem anderen Grunde. Auch Gott und die Seligen im Himmel besitzen dieses höchste Seelen- oder Geistesvermögen. Welches ist da der Unterschied und worin liegt er begründet? Bonaventura stellt zunächst fest, daß das liberum arbitrium aus zwei Gründen als frei bezeichnet werden könne. Erstens weil dieses Vermögen keinem äußeren Zwange untersteht. Dieses ist die negative Seite des freien Wahlvermögens. Positiv bedeutet dagegen letzteres die Fähigkeit, stets das Richtige zu wählen[3]).

In Gott ist diese Fähigkeit unbeschränkt, in der Kreatur jedoch nicht. Unter letzteren ist es dagegen nach Anordnung des Schöpfers dem Grade nach verschieden.

Wenn wir so die positive und die negative Seite des freien Wahlvermögens ins Auge fassen, dann erscheint es, um mit un-

[1]) l. c.: Principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit.

[2]) l. c.: Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur definitivum iudicium, quam praeoptat voluntas.

[3]) II. d. 25. p. 2. a. un. q. 1: Facultas sive potestas servandi rectitudinem — ad servandae iustitiae potestatem.

serem Scholastiker zu reden, mit einer gewissen Würde. Diese drei Punkte: Freiheit vom äußeren Zwange, die Fähigkeit, das Richtige zu wählen und die Würde bilden nach Bonaventura die charakteristischen Merkmale des freien Wahlvermögens [1]).

Am höchsten erscheint diese Würde in Gott. In den vernünftigen Kreaturen dagegen ist sie geringer, jedoch gleich und unterschiedslos. Denn in jedem vernünftigen Wesen sei das liberum arbitrium das höchste [2]). Im freien Wahlvermögen ist sodann ein anderer Unterschied zu machen. Es ist frei und überlegend. Insofern es frei ist, vermag es sich auch auf das Notwendige zu richten. So ist es in Gott, den Engeln und den Seligen [3]).

Insofern es aber ein überlegendes Vermögen ist, bildet das Kontingente sein Objekt [4]). Darunter fällt auch das Schlechte. Indem nun das liberum arbitrium auch dieses wählt, fällt es von seiner Höhe. Es ist jetzt nicht mehr vollkommen, sondern fehlerhaft [5]).

Diese Möglichkeit zur Wahl des Schechten betrachtet Bonaventura mithin als einen Abfall von der ursprünglichen Natur des vernünftigen Wesens. Dementsprechend sagt er auch, von Natur aus suche das freie Wahlvermögen immer das Gute. Auch wenn es das Schlechte wählt, so geschehe dies nur unter dem Scheine des Guten [6]). Dagegen begegnen wir auch dem Gedanken, daß das freie Wahlvermögen von sich aus sich auf das Schlechte sich richte. Dies geschehe allerdings nur auf Grund dessen eigener Schwäche und Unzulänglichkeit [7]).

---

[1]) l. c.

[2]) l. c.: Supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus. Vgl. Augustin, de lib. arb. c. 10. n. 21.

[3]) Vgl. oben S. 154: Bonaventuras Freiheitsbegriff.

[4]) II. d. 25. l. c.

[5]) Vgl. l. c.: In quantum deficiens, sic liberum arbitrium, in quantum arbitrium liberum potest et exit in actum deliberativum; quia deficiens exit in actum deformatum et ita in malum.

[6]) l. c.: Non tamen ad illud (malum) ordinatur principaliter, quoniam hoc non convenit ei secundum naturae propriae complementum, sed potius secundum propriae naturae defectum. Praeterea, etsi de se eligat malum, numquam eligit malum, nisi in quantum apparet esse bonum.

[7]) l. c.: Etsi se ipso possit, non tamen potest se ipso sufficiente, sed potius se ipso deficiente.

Weicht Bonaventura hier von seinen Vorgängern oder Zeitgenossen ab? Die Pelagianer erblickten das Wesen der Freiheit in der Möglichkeit der Wahl zwischen Gut und Bös.

Dagegen lehrten Augustin, Anselm, Petrus Lombardus und auch Thomas, daß die Möglichkeit, das Schlechte zu wählen, keineswegs dem liberum arbitrium selber zuzuschreiben sei, sondern einem Defekte desselben [1]. Bonaventuras Freiheitsbegriff weicht von diesem im Grunde genommen nicht ab. Gott ist für ihn das freieste Wesen, obwohl oder gerade deshalb, weil er das Böse nicht wählen und wollen kann. Im Begriffe der Kreatur liegt hingegen für ihn der Begriff eines geschwächten und fehlerhaften freien Wahlvermögens [2].

Insofern es frei genannt wird in den Kreaturen, richte es sich zwar auch nur auf das Gute und auf Akte der Billigkeit [3]. Aber weil es auch fehlerhaft ist, wähle es auch das Schlechte. Die ungeschwächte Freiheit bezieht sich mithin nur auf gute Akte. Und wenn nun Bonaventura sagt, das liberum arbitrium richte sich von Natur aus (de se) auf Schlechtes, so meint er damit offenbar nur das freie Wahlvermögen, so wie es in der Kreatur sich findet. Kann dies aber noch im eigentlichen Sinne als frei bezeichnet werden?

Wir lernten soeben die beiden Attribute kennen, welche Bonaventura in das freie Wahlvermögen der Kreatur legt: Freiheit und Schwäche oder Fehlerhaftigkeit. Bonaventura hält diese beiden Attribute scharf auseinander. Und er schreibt das erste dem freien Wahlvermögen des Geschöpfes in vollem Sinne zu. Auch dem Schlechten gegenüber bleibt dieses vollständig frei.

Wir stehen wohl hier vor einer neuen ungelösten Schwierigkeit in der Seelenlehre Bonaventuras. Wenn sie auch allgemein gilt, so soll doch hervorgehoben werden, daß unser Scholastiker sich darüber nicht einmal weiter Rechenschaft gegeben hat.

Er erblickt nämlich den Höhepunkt der Freiheit einerseits in der freien Wahl des Guten. Andererseits soll aber diese

[1] Vgl. Bonaventura II. d. 25. p. 2. S. 615.

[2] II. d. 25. p. 2. l. c.: Alio modo contingit loqui de libero arbitrio, secundum quod reperitur in creatura...

[3] l. c.: Si in quantum liberum, sic natum est exire in actum aequitatis susceptibilem et aequitate informatum.

Freiheit nicht die geringste Einbuße erleiden dadurch, daß das vernünftige Geschöpf sich auch dem Schlechten zuwenden kann, während im Begriffe der vollkommensten Freiheit (bei Gott) die Unmöglichkeit liegt, sich auf Schlechtes zu richten.

Hier drängt sich dem scholastischen Lehrer eine neue Frage auf. Ist das vernünftige Geschöpf, wie die Erfahrung lehrt, bei seiner Wahl nicht verschiedenen Einflüssen unterworfen? Wird es nicht sogar mit Notwendigkeit bestimmt? Bonaventura unterscheidet hier ein Zweifaches.

In seinen äußeren Akten kann das vernünftige und freie Geschöpf einem Zwange unterstehen. In seinen inneren Akten aber, die allein Akte des freien Wahlvermögens sind, kann nichts und niemand hemmend in das Heiligtum der Freiheit eingreifen. Wohl können organische Störungen den Menschen am freien Gebrauche des freien Wahlvermögens hindern [1]), dieses selber aber bleibt in seiner Freiheit unberührt.

Dasselbe gelte auch dann, wenn das liberum arbitrium etwa durch die Liebe nach irgend einem Gute, das unter seiner Würde liegt, zur Wahl verleitet wird [2]).

Auch da könne von einem Zwange nicht die Rede sein [3]).

Man sieht, wie leicht Bonaventura durch dieses große Meer von Schwierigkeiten, welche er selber in seinen Ausführungen über das Freiheitsproblem gewissenhaft auftürmen hilft, hindurchfährt. Das freie Wahlvermögen zwingen, hieße es aufheben oder vernichten, dies ist sein höchstes Argument zur Rettung der Unantastbarkeit dieses Vermögens [4]). Allen etwaigen Einwänden wird mit diesem Satze, der die unverletzliche Freiheit als Tatsache zur Voraussetzung hat, begegnet. Gott, der allein über dem freien Wahlvermögen der Kreatur steht, kann dasselbe in irgend einer Weise ändern. Dies könnte geschehen, wenn er dem Willen eine starke Neigung zu einem entgegengesetzten Gute einflößen würde. Das freie Wahlvermögen bliebe aber auch in diesem Falle unversehrt [5]).

[1]) II. d. 25. p, 2. a. un. q. 6.

[2]) II. d. 25. p. 2. a. un. q. 4: Induci quidem potest, quoniam amat aliud a se et quod infra se est. Unde per oblationem alicuius rei amatae ... potest induci ... [3]) l. c.: Nullo modo potest compelli.

[4]) II. d. 25. l. c. q. 5: Ergo liberum arbitrium cogi non est aliud, quam actum liberi arbitrii simul et semel esse liberum et servilem. [5]) l. c.

ε) **Die electio.**

Den Ausführungen über das Willensvermögen sei noch beigefügt, daß Bonaventura das Vermögen der freien Wahl auch als electio bezeichnet. Diese faßt alle Kräfte in sich zusammen, welche bei der vernünftigen und freien Wahl tätig sind [1]). Deckt sie sich nun mit dem liberum arbitrium? Der Unterschied ist wohl folgender. Bonaventura gebraucht das liberum arbitrium, wie wir uns überzeugen konnten, vorzüglich im Sinne des sittlich-freien Wahlvermögens. Nicht der Psychologe Bonaventura befaßt sich damit, sondern der Theologe. Die electio aber steht, wie wir aus dem erwähnten Beispiele entnehmen können, für das Vermögen der freien Wahl schlechthin. Auch den Akt der Wahl kann sie bezeichnen. Auf einen Unterschied zwischen ihr und dem liberum arbitrium weist Bonaventura selber nirgends hin [2]).

Einem anderen Vermögen, das mehr mit dem natürlichen Willen in Beziehung steht, schenkt er größere Aufmerksamkeit. Es ist die intentio, die naturnotwendige Zielstrebigkeit.

ζ) **Die intentio.**

Bonaventura bezeichnet, wie wir wissen, das notwendige Streben der vernünftigen Kreatur nach dem höchsten Gute, d. h. nach Gott, als ein freies. Er faßt dasselbe geradezu als einen freien Willensakt auf. Der natürliche Wille ist dessen Träger. In Verbindung mit dem natürlichen Willen ist nun die intentio zu bringen. Sie bedeutet zunächst einen Trieb, der jedem Geschöpfe innewohnt. Es ist der Trieb nach dem der Naturanlage entsprechenden Ziele. So ist der Begriff der intentio weiter als der des natürlichen Willens. Sie erstreckt sich auch auf die unvernünftigen Geschöpfe. In diesem Sinne ist sie auch innerlich von jenem verschieden. Sie hat zunächst nichts mit der Bedeutung eines Strebe- bzw. Willensaktes gemein. Sie ist reine

---

[1]) Vgl. Itin. Ment. in Deum c. III: Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur, nisi per accessum ad optimum, iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet.

[2]) Anders Albert der Große, vgl. Schneider a. a. O. I. S. 282 ff.

Zielstrebigkeit, wie sie in jedem geschaffenen Wesen vom untersten unorganischen bis hinauf zum höchstentwickelten organischen zu finden ist[1]).

Diese Zielstrebigkeit kann nun eine eigene oder eine fremde sein[2]). Unter fremder intentio versteht Bonaventura die nur durch Gott bzw. Gottes Kraft von außen her geleitete Zielstrebigkeit[3]). Eine solche sei in dem unvernünftigen Geschöpfe anzunehmen. Aber nicht ausschließlich. Sie besäßen vielmehr auch eine eigene Zielstrebigkeit. Diese kommt aus der inneren Natur des Geschöpfes selber heraus[4]).

Wie kann aber Bonaventura beim unvernünftigen Geschöpfe von einer eigenen intentio reden, wenn dies nicht frei ist?

Wir sahen, daß der notwendig auf das letzte Ziel gerichtete natürliche Wille des vernünftigen Geschöpfes allein als frei zu bezeichnen ist[5]). Und unter eigener Zielstrebigkeit haben wir offenbar nur eine freie zu verstehen. Widerspricht sich also Bonaventura hier? Man kann dies nicht mit vollem Rechte behaupten. Eines aber ist sicher. Er gebraucht hier die „eigene Zielstrebigkeit" in zweideutigem Sinne. Einerseits versteht er darunter die besonders den organischen Wesen innewohnende Kraft, welche diese notwendig auf ihr Ziel hinordnet. Andererseits aber meint er damit in ausschließlichem oder prägnantem Sinne den Trieb, der alles Streben der vernünftigen Kreatur beherrscht[6]). Da diese allein vollständig frei sei, könne man eigentlich nur bei ihr von einer „eigenen intentio" reden[7]). Auch hier unterscheidet Bonaventura nicht zwischen Trieb und freiem Willensakt. Er setzt für die intentio dieselben Attribute

---

[1]) Vgl. II. d. 38. a. 2. q. 1: Per hunc quidem modum satis rationabiliter posset dici, quod omnes res naturales per intentionem dicuntur moveri, pro eo quod moventur, sicut Deus instituit . . .

[2]) l. c: Intentio propria et intrinseca — intentio aliena.

[3]) l. c: Sicut Deus . . . gubernat et regit.

[4]) l. c. [5]) Siehe oben S. 151 ff.

[6]) Vgl. l. c: Sicut triplex est appetitus, videlicet naturalis, sensualis sive animalis et rationalis et quilibet istorum appetituum habet suum regimen, non absurde regimen cuiuslibet istorum trium appellatur intentio; maxime tamen proprie intentio vocatur regimen appetitus rationalis.

[7]) l. c: Hinc est, quod . . . moventur . . . rationalia vero mera libertate.

voraus, wie für den freien Willen. Ähnlich verhält es sich ja auch beim natürlichen Willen. Man sieht dabei den Grund für die Gegenüberstellung von Willen und intentio oder natürlichem Willen nicht mehr ein. Das Attribut der Notwendigkeit, das einerseits den beiden letzten Kräften beigelegt wird, wird auf der anderen Seite durch die zugestandene Freiheit wieder aufgehoben.

Das Verhältnis ist mithin folgendes. Der Wille geht in seiner Tätigkeit auf die Handlung aus. Das freie Wahlvermögen wählt zwischen den einzelnen Mitteln, welche zum Ziele führen sollen. Gemeint ist das höchste und letzte Ziel. Dies muß hinzugefügt werden. Denn sehen wir von diesem ab, dann gilt der Satz nicht mehr, daß wir in der Wahl der Mittel frei sind. Diese werden innerhalb der Grenzen der Erfahrung bzw. bei der einzelnen Handlung durch den Zweck bestimmt. Nur in der Wahl letzterer sind wir frei [1]).

Die intentio aber kann sowenig als der natürliche Wille als frei bzw. als freies Vermögen bezeichnet werden. Entweder ist die intentio ein notwendiger Trieb des vernünftigen Geschöpfes nach dem höchsten Gute. Dann herrscht nur Freiheit in der Wahl der Mittel und Handlungen, welche zu diesem Ziele führen. Oder aber sie wird im Sinne eines Vermögens verstanden. Dann vermengt sie sich mit dem Willen und entlehnt von diesem das Attribut der Freiheit. Man kann nicht dabei bleiben, den Willen im übrigen als frei zu bezeichnen, eine Seite desselben jedoch als notwendig und wenn auch als vom letzten Ziele bestimmt zu betrachten. Etwas anderes wäre es gewesen, wenn Bonaventura sich darauf beschränkt hätte, die Freiheit in den einzelnen Akten nachzuweisen. Dann wäre das Problem der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit im Menschen von selber gefallen. Denn in dem einen Falle, hinsichtlich der notwendigen Zielstrebigkeit, hätte ja von einer Freiheit gar nicht die Rede sein können, da es sich dabei nicht um Akte handelt.

Bonaventura bringt nun in der Tat die intentio dem vernünftigen Willen oder dem vernünftigen Wahlvermögen ganz

[1]) Vgl. G. Sattel, Martin Deutinger als Ethiker, Paderborn 1908, S. 40.

nah. Er sagt nämlich, sowohl Verstand, als auch Wille seien in ihr vereinigt[1]).

So verliert sie ihre ursprüngliche Bedeutung eines angeborenen Triebes nach dem höchsten Gute und steht für die vernünftige Strebetätigkeit schlechthin[2]).

Weil die Vernunft mit ihr verbunden ist, so wird sie auch Licht oder Auge des Strebevermögens genannt[3]).

Sie selber wird ferner als Potenz oder als habitus oder auch als Akt bezeichnet[4]). Ihr Begriff ist, wie wir hieraus zur Genüge ersehen können, bei Bonaventura ein schwankender. Wir werden immer mehr in unserem Urteile über Bonaventura bestärkt, daß er es sich nicht im geringsten angelegen sein läßt, die einzelnen Kräfte der Seele und im besondern diejenigen des Willensvermögens gegeneinander abzugrenzen.

ηη) Die Synderese.

Bei Bonaventura steht die conscientia im Sinne einer höchsten Potenz oder eines höchsten Denkhabitus, welcher den praktischen Intellekt erleuchtet. Sie ist wie die scientia speculativa ein Vermögen höchster Prinzipien. Diese Bedeutung hat die conscientia nicht bei allen Scholastikern. Viele bezeichnen, worauf wir oben[5]) nur kurz hingewiesen haben, die Synderese als das Vermögen höchster praktischer Prinzipien. So wird sie bei Thomas ohne Zweifel lediglich mit der Vernunft in Beziehung gebracht[6]). Albert der Große hält sie in erster Linie für ein

[1]) II. d. 38. a. 2. q. 2: In nomine intentionis clauditur simul actus rationis et voluntatis ... sicut enim ad rectum modum progressivum concurrit simul operatio visus ostendentis viam et operatio pedis incedentis, sic in actu intendendi clauditur simul actus rationis et voluntatis unius ut aspicientis, alterius ut tendentis.

[2]) l. c: Primo modo ... intendere significat solam conversionem potentiae respectu objecti ...

[3]) l. c.

[4]) l. c. ad 2.

[5]) Siehe S. 122 ff.

[6]) Thomas Sent. II. d. 39. q. 3. a. 1; De Verit. q. 16. a. 1: Restat igitur, ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem, similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu.

erkennendes Vermögen [1]. Aber auch dem Willen schreibt er sie zu [2].

Da nun bei Bonaventura die conscientia bereits als das Vermögen höchster praktischer Erkenntnis gilt, so bleibt für die Synderese nur noch das Willensgebiet bei ihm übrig. In dieser erscheint sie tatsächlich fast durchgehends in seinen Schriften. Nur selten weist sie unser Scholastiker dem Verstandes- oder dem Vernunftvermögen zu. Eine Stelle ist uns bereits bekannt. Die Synderese erscheint daselbst als die höchste unter den Verstandeskräften [3]. Im Centiloquium wird sie ferner mit der conscientia identifiziert, die wir doch als ein erkennendes Vermögen kennen gelernt haben [4].

Es geht aber aus dem ganzen Zusammenhange daselbst hervor, daß die conscientia nicht mehr so sehr als höchster Erkenntnishabitus gedacht ist, sondern als Gewissensstimme, welche zum Guten antreibt und gegen das Böse murrt. Darum identifiziert sie Bonaventura mit der Synderese. Die Synderese geht dabei keineswegs zur Erkenntnistätigkeit über, wohl aber erhält die conscientia eine voluntative Bedeutung.

An einer anderen Stelle übrigens, an der die Synderese und die conscientia ebenfalls in unmittelbare Beziehung zueinander gebracht werden, wird die ursprüngliche Bedeutung dieser Kräfte wohl gewahrt [5]. Die conscientia erscheint daselbst nur als bewegend durch die Synderese [6].

Die nähere Bezeichnung „Funke oder Licht des Gewissens" war übrigens für die Synderese durch die Quellen gegeben. In des Hieronymus Glosse zu einer Stelle bei Ezechiel wird die

---

[1] Schneider a. a. O. II. S. 493.

[2] Schneider a. a. O. II. S. 497. Über Alexander v. Hales und Albertus Magnus siehe oben S. 123.

[3] Siehe oben S. 105 Anm. 4.

[4] Cent. I. sect. 11: Conscientia uno modo dicitur superior pars rationis, quam Graeci synderesin vocant, quae apud nos scintilla conscientiae potest dici.

[5] II. d. 39. a. 1. q. 1: Unde remorsus non est a conscientia principaliter movente, sed sicut a dictante; a scintilla autem conscientiae, quae quidem est synderesis, est sicut a movente.

[6] Siehe weiter unten.

Synderese „συντήρησις“ in dieser Weise erklärt. Von hier aus drang die Synderese in die Scholastik ein [1]).

Im dreizehnten Jahrhundert wird sie in den Schriften der Scholastiker unter den Seelenkräften allgemein aufgezählt [2]). Von den einen wird sie jedoch mehr oder ausschließlich der Vernunft zugewiesen; bei den anderen erscheint sie als höchstes Willensvermögen. Zu letzteren ist Bonaventura zu zählen. Er lehnt sich hierin an seinen Lehrer Alexander von Hales an [3]).

Auf der Seite Bonaventuras steht auch Petrus von Tarantasia [4]).

Wie erklärt nun Bonaventura die Stellung der Synderese innerhalb der übrigen Seelenkräfte?

Wie der Intellekt, so führt er aus, ein natürliches Licht hat, das ihn sowohl bei spekulativer, als auch bei praktischer Erkenntnis erleuchtet, so habe auch der Affekt ein gewisses „natürliches Gewicht“, das ihm die Richtung gibt und ihn zum Guten leitet [5]).

---

[1]) Die Synderese hat geradezu eine eigene Geschichte innerhalb der christlich-scholastischen Wissenschaft. Die Literatur über dieses Vermögen ist groß. Vgl. Überweg-Heinze II[9] S. 294 und Appel a. a. O. S. V—VII. Von einzelnen Arbeiten seien erwähnt: S. Gaß, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869; Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziskanerschule, Bonn 1885. Fr. Fritsch, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, Jahrb für prot. Theol. V. S. 125, 133. Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Theol. Quartalschrift, Tübingen 1870, Jahrg. 52, S. 241 ff. Über die Entstehung des Ausdrucks selber vgl. Rabus: Zur Synderesis der Scholastiker. Arch. für Gesch. d. Philos. II., 29 f.

[2]) Vgl. Schneider a. a. O. II. S. 488.

[3]) Vgl. Alex. v. Hales: S. theol. II. q. 76. m. 2: Sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem cum voluntate deliberativa. Vgl. Simar a. a. O. S. 13 ff.

[4]) Vgl. Petr. v. Tarant. Sent. d. 39. q. 4. a. 1: Sicut intellectus speculativus indiget duplici habitu ad cognoscendum . . ., sic affectus duplici indiget habitu regulante ad operandum, scilicet habitu innato generali, qui est synderesis et habitu speciali acquisito, qui est virtus aliqua.

[5]) II. d. 39. a. 2. q. 1: Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium . . ., sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum affectum in appetendis . . .

Dieses „natürliche Gewicht“, die Synderese, hat wie der Wille durchaus keinen Anteil an der Vernunft. Es ist rein bewegend.

Bonaventura wendet sich ausdrücklich gegen jene, welche die Synderese in die Vernunft verlegten. Er gibt dabei einen Grund an, weshalb sie dies taten. Sie hielten die Vernunft als das Höchste in der Seele, weil letztere durch die Vernunft sich zu Gott wende [1]. Er zeichnet hiermit den aristotelischen Intellektualismus. Wenn er nun auch selber soviel von diesem in sich aufgenommen hat, daß er der Vernunft hier nicht direkt ihren Ehrenplatz abzusprechen wagt, so zeichnet er tatsächlich die Synderese doch als das vornehmere Vermögen. Der Grund ist ein ganz eigentümlicher. Weil die Vernunft an der Sünde Anteil habe, die Synderese aber nicht. Zunächst sagt er zwar von letzterer nur, sie sei irrtumslos. Dieses Attribut mag hauptsächlich unserem Scholastiker vorschweben. Dann schreibt er aber auch die Sündhaftigkeit im Prinzip der Vernunft zu. Der Wille an sich, so hören wir, sündigt nicht. Erst in der freien Wahl, welche hauptsächlich das Werk des Verstandes ist, kommt die Sünde zustande [2].

Wir finden diese Sprache Bonaventuras seltsam. In der Tat sagt er sonst auch, auf den Glauben, die Überzeugung oder das Gewissen komme es bei der Sünde an [3].

Darnach hängt es doch lediglich davon ab, ob der vernünftige Wille oder das liberium arbitrium, wie Bonaventura sagen würde, dieser inneren Stimme folgt oder nicht. Wir können nun zu seiner Entschuldigung hervorheben, daß er die Irrtumslosigkeit der Synderese im Prinzip lediglich aus dem natürlichen Willen erklärt. Diesen will Bonaventura offenbar mit der Synderese als irrtums- oder fehlerlos hinstellen [4].

[1] l. c.

[2] II. d. 39. a. 2. q. 1: Cum enim mortale peccatum non possit esse absque actu superioris portionis, quia in manducatione viri consistit consummatio peccati, si synderesis esset superior portio rationis, utique aliis peccantibus se immisceret.

[3] II. d. 39. a. 1. q. 3.

[4] II. d. 39. a. 2. q. 3 in c.: Sed quoniam sicut dicunt sancti et Glossae manifeste, synderesis, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare...

Ihr Objekt ist das ehrenhafte Gut[1]). Es ist dies, wie wir wissen, das charakteristische Objekt des vernünftigen Geschöpfes.

Nun sagt Bonaventura ferner, die Synderese blicke nicht nur auf Gott, sondern auch auf den Nächsten[2]).

In Widerspruch damit steht aber eine andere Stelle und, man kann wohl sagen, die ganze Auffassung Bonaventuras von der Synderese. Diese gilt bei ihm nämlich hauptsächlich als das Willensvermögen, bzw. als der Willenshabitus, welcher sich auf das allgemeine Gut richte. Einer anderen Kraft schreibt er dann mit nicht weniger Inkonsequenz die „Bewegung des einzelnen“ zu, der conscientia[3]).

Hier ist einiges über den Unterschied zwischen natürlichem und erworbenem habitus einzufügen. Sowohl die conscientia und die scientia speculativa, als auch die Synderese und das Naturgesetz werden als natürlicher oder auch als angeborener habitus bezeichnet.

Unter sich verhalten sich zunächst diese Kräfte folgendermaßen zueinander. Die scientia speculativa bleibt dabei außer Betracht. Die Synderese verhält sich zur conscientia, wie Liebe zum Glauben sich verhält. Erstere „caritas“ wurzelt im Willen oder im Affekte. Der Glaube aber in der praktischen Vernunft. Dazu kommt, daß die conscientia nicht in der ausschließlichen Weise wie die Synderese als universeller habitus in Anspruch genommen wird.

Das Naturgesetz kann nun einerseits einen habitus bedeuten, welcher sowohl die Synderese, als auch die conscientia unter sich zusammenfaßt. Denn wir werden durch das Naturgesetz

---

[1]) II. d. 39. a. 2. q. 1: Illam (voluntatem) habet inclinare ad bonum honestum.

[2]) l. c: Actus autem synderesis non tantum respicit Deum, sed etiam proximum.

[3]) Vgl. II. d. 39. a. 2. q. 3: Licet conscientia, prout stat in universali et movetur in actu simplici, sit semper recta, prout tamen descendit ad particularia et confert, potest fieri erronea ... synderesis autem, quantum est de se, movetur motu simplici in remurmurando contra malum et instigando ad bonum. Praeterea movetur contra malum non hoc vel illud, sed in universali ... synderesis nominat ipsam potentiam naturalem ..., conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum.

sowohl unterrichtet, als auch zum Guten bewogen. Andererseits kann man dasselbe als Gesamtheit der Vorschriften des Naturrechtes verstehen. Dann bildet es das Objekt der Synderese und der conscientia. Beide handeln nach dessen Sätzen[1]).

Was nun aber Bonaventura unter den höchsten habitus des Verstandes- wie des Willensvermögens versteht, ist nicht leicht zu sagen. Das gleiche gilt von seinen Vorgängern und Zeitgenossen, bei welchen wir die Annahme solch höchster habitus im Gegensatz zu den „erworbenen“ finden. Hier hat wohl die Scholastik den schwierigsten Punkt der Erkenntnislehre berührt. Denn man darf mit gewissem Rechte diese Unterscheidung mit jener berühmten Kants vergleichen, welche in der Annahme synthetischer Urteile a priori gipfelt. Die höchsten Denkhabitus bezeichnet Bonaventura am liebsten als ein Licht, welches den Menschen sowohl beim Erkennen, als auch beim Wollen erleuchtet. Unter diesem Licht ist aber nichts anderes zu verstehen, als die Anlage unserer Vernunft, mit welcher diese vom einzelnen zum Schlußsatz emporsteigt oder in dem einzelnen unmittelbar das Allgemeine zu erfassen vermag[2]). Niemand erkennt das Ganze oder Vater oder Mutter, wenn er nicht mit einem äußeren Sinne die species davon in sich aufgenommen hat[3]).

[1]) II. d. 39. a. 2. q. 1: Ad illud enim . , . , quomodo se habeat synderesis ad conscientiam et legem naturalem, dicendum, quod sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitus intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis communiter se habet ad utrumque ... Nam lex naturalis dupliciter accipi potest; uno modo, prout dicit habitum in anima; et sic quia per legem naturalem instruimur et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit intellectum et affectum ... Alio modo lex naturalis vocatur collectio praeceptorum juris naturalis et sic nominat objectum synderesis et conscientia ...

[2]) II. d. 39. a. 1. q. 2: In concl.: habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati et quodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione in particulari et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant ... praesentia cognoscibilis et lumen, quo ... de illo iudicamus ..., habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam ... acquisiti ratione speciei.

[3]) l. c.

Nun aber unterscheidet Bonaventura zwischen Erkenntnisobjekten, welche sehr leicht erkennbar sind und solchen, welche weniger leicht erkannt werden. Unter ersteren versteht er die höchsten Prinzipien, unter letzteren die Schlüsse aus dem einzelnen [1]). Die Kenntnis dieser höchsten Sätze und Prinzipien werde nun als eine angeborene bezeichnet, weil jenes Licht der Vernunft hinreiche, um sie nach der Aufnahme der Einzelspezies zu erkennen, ohne daß noch irgendein Beweis nötig wäre [2]).

Die Kenntnis der Wahrheit aus den Schlüssen hingegen gelte als eine erworbene, weil unser Vernunftlicht nicht ganz hinreiche, um sie zu erkennen. Es müsse noch ein neues Moment hinzutreten [3]).

Der Unterschied zwischen angeborenem und erworbenem habitus wird noch mit andern Worten ausgedrückt. Die Kenntnisse, als Objekt des angeborenen habitus, sind unmittelbare Sätze der Natur. Die erworbenen habitus aber werden erst allmählich vermittelt [4]).

Das natürliche Licht bzw. die angeborenen Denkhabitus sind somit nichts anderes als eine Anlage oder die Gesetzmäßigkeit des Geistes, der aus dem einzelnen Erfahrungsobjekte, sei es unmittelbar oder auf dem Wege durch Schlüsse, zur Erkenntnis zu gelangen vermag [5]). Ganz anders ist die Lehre von den angeborenen Prinzipien nach den Ausführungen Schneiders bei Albertus Magnus. Nach ihm erfaßt die Seele die obersten Prinzipien unmittelbar und intuitiv.

---

[1]) l. c: Sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia, quaedam sunt minus evidentia, sicut conclusiones particulares ...

[2]) l. c: Sine aliqua persuasione.

[3]) l. c: Rursus, quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est, pro eo quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova.

[4]) l. c: Habitum ... innatum nominat ... de primo dictamine naturae, habitum vero acquisitum respectu eorum, quae sunt institutionis superadditae.

[5]) l. c: Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi.

Ihr Besitz wird nicht durch die sinnliche Erfahrung vermittelt. Die obersten Prinzipien präexistieren gleichsam in der Seele [1]).

Hiermit stehen wir in der Erkenntnislehre Bonaventuras. Wir werden dieselbe aber erst im folgenden näher kennen lernen. Es wird sich dabei zeigen, daß Bonaventura keineswegs bei dem einen Erkenntniswege geblieben ist. Er hat noch einen anderen betreten. welcher bei der Quelle aller Erkenntnis beginnt, bei Gott.

Kehren wir aber noch kurz zur conscientia und Synderese zurück. Wir haben gesehen, daß Bonaventura derselben auch die Bedeutung eines bewegenden Vermögens beilegt. Dies besonders nach ihrer unteren Seite hin.

Wir brauchen kaum darauf aufmerksam zu machen, daß sie in dieser Bedeutung überflüssig wird. Denn zunächst gilt doch schon der Wille als das bewegende und strebende Vermögen. Er vollzieht die einzelnen Handlungen. Als höchstes und allgemeines voluntatives Prinzip aber haben wir die Synderese zu betrachten.

Wo kommt nun dieser Widerspruch her?

Wenn wir uns vor Augen halten, daß das Willensvermögen bei Bonaventura ganz und gar der Vernünftigkeit entbehrt und zwar auf allen Stufen, dann müssen wir zugeben, daß unser Scholastiker die conscientia mit dem Willensvermögen in enge Verbindung bringen mußte.

Wie der Verstand nämlich in Verbindung mit dem Willen zur vernünftigen strebenden Tätigkeit übergeht, so die conscientia in Verbindung mit der Synderese. An und für sich wird mithin ihr Charakter eines erkennenden Vermögens gewahrt. Da sie aber ein höchster „habitus" ist, verbindet sie sich zur Bewegung nicht mit dem Willen, sondern mit dem höchsten Willensprinzip, mit der Synderese [2]).

---

[1]) Vgl. Schneider a. a. O. I. S. 239.

[2]) II. d. 39. a. 2. q. 1: Ad illud .... quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum, quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare, nisi mediante synderesi, quae est quasi eius stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere, nisi mediante voluntate, sic nec conscientia, nisi mediante synderesi.

Erscheint so die Synderese als ein voluntatives Prinzip, so erfahren wir fast in gleichem Zusammenhange, daß sie ihre Irrtumslosigkeit doch in gewissem Sinne der Vernunft entlehnt Sie steht in ähnlichem Verhältnis zum Verstande, wie der Wille.

Bonaventura gibt nämlich zu, daß auch die Synderese sich wenigstens nicht immer im Menschen geltend mache. Es komme nämlich vor, daß sie in der Verblendung das Schlechte für gut hält. So meinen die Häretiker, noch etwas Gutes zu tun, wenn sie für ihren falschen Glauben sterben. Aber, sagt er andererseits, die Synderese sei doch in ihnen wirksam. Sie murrt gegen jene Übel, welche die Häretiker für solche halten[1]).

Auch durch sinnliche Leidenschaft kann die Synderese verhindert werden, das wahrhaft Gute zu finden. Wenn diese herrscht, dann höre nämlich der richtige Gebrauch der Vernunft auf[2]).

Bonaventura gibt somit indirekt zu, daß die Synderese wohl auch von der Vernunft unterstützt sein muß. Dies gilt jedoch nur hinsichtlich der objektiven Richtigkeit der Synderese. Vom Subjekte aus betrachtet bleibt sie ein rein voluntatives Prinzip. Sie treibt an zum Guten oder murrt gegen das Übel, wenn dieses auch nur ein rein subjektives ist[3]).

Während nun unser Scholastiker überall großen Wert darauf legt, die Synderese als reines Vermögen höchster Prinzipien erscheinen zu lassen, sagt er in diesem Zusammenhange auch, sie könne „in ihren **Akten** verhindert werden“[4]). Sinkt also auch sie von ihrer Höhe? Wir dürfen diesen Schluß nicht machen. Denn unser Scholastiker erklärt dies an späterer Stelle

---

[1]) II. d. 39. a. 2. q. 2: Quamvis autem actus eius omnino auferri ... non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis. Propter tenebram obcaecationis impeditur synderesis ... pro eo, quod malum creditur esse bonum.

[2]) l. c.: Carnales homines tanto impetu ... feruntur, ut ratio tunc non habeat locum.

[3]) l. c.

[4]) l. c: Synderesis quantum ad actum impediri potest...

näher. Er sagt, es könne vorkommen, daß die Synderese die anderen unter ihr stehenden Kräfte wegen ihrer Verblendung nicht mehr erleuchten könne. Letztere aber vollziehen die einzelnen Akte. Die Synderese behält darum die Bedeutung eines über ihnen thronenden Lichtes [1]).

Bonaventura greift hier zu einem Vergleiche, der sich auch bei Albert findet. Wie der Soldat zu Falle kommen könne, wenn das Pferd unter ihm fällt, so verhalte es sich auch mit dem Falle der Synderese. Sie ist sowenig am Sinken schuld, als der Soldat an dem Sturze, den er mit dem Pferde erleidet [2]).

Aus diesem engen Verhältnis der Synderese zu den unteren Seelenkräften — gemeint sind nur die voluntativen — können wir bereits schließen, daß sie nicht in der selbständigen Weise als Potenz der Seele bezeichnet werden kann, wie etwa Verstand und Wille. Sie verhält sich zum Willen, wie die conscientia zum praktischen Intellekte und wie die scientia speculativa zum spekulativen Intellekte. Bonaventura nennt sie deshalb bald einen habitus, bald auch eine Potenz, insofern diese von Natur aus die Fertigkeit hat, unbeirrt nach dem Guten hinzubewegen [3]).

Es ist uns nun nicht entgangen, daß die Synderese bei Bonaventura hauptsächlich im Sinne eines sittlichen Vermögens steht. Mit Recht sagt unser Scholastiker von diesem Gesichtspunkte aus, die Synderese komme ihrer Aufgabe nach, wenn auch das Gute, zu dem sie hinbewege, ein rein subjektives sei [4]). Er spricht hier den Fundamentalsatz aller Sittlichkeit aus. Dieser heißt: was aus Überzeugung des Gewissens geschieht, ist gut.

[1]) II. d. 39. a. 2. q. 3.

[2]) l. c.: vgl. Schneider a. a. O. II. S. 492.

[3]) II. d. 39. a. 2. p. 1. in c. ad 4: Ad illud quod quaeritur, utrum sit potentia, vel passio, vel habitus, dicendum, quod est potentia proprie, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem, in quantum movetur naturaliter, nec adhuc universaliter, sed solummodo respectu boni honesti, vel eius oppositi: Nihilominus potest etiam dicere habitum, sed ille non debet dici nec virtus, nec vitium, pro eo quod virtus et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem, in quantum est deliberativa, non in quantum est naturalis...

[4]) Siehe S. 188.

Steht Bonaventura wirklich auf der Höhe dieser sittlichen Auffassung? Nur eine Stelle in seinen Werken spricht hier zu seinen Ungunsten. Wir möchten sie ihrer Eigentümlichkeit wegen nicht unerwähnt lassen.

Unser Scholastiker wirft nämlich die Frage auf, was zu tun sei, wenn das Gewissen etwas befehle, was „gegen Gottes Gebot" ist (contra legem Dei). Die Antwort lautet dahin, daß dieses falsche Gewissen verbessert oder abgelegt werden müsse. Denn mag der Mensch nach einem derartigen Gewissen handeln oder nicht, er sündige auf jeden Fall schwer [1]).

Die Herausgeber wollen dieses rigorose Urteil Bonaventuras rechtfertigen [2]). Sie sagen, es handle sich hier beim Gewissen um einen Irrtum, der überwunden werden kann [3]). Doch nach dem ganzen Zusammenhange hat man nicht den geringsten Anhaltspunkt für diese Interpretation. Im Gegenteil. Alles weist darauf hin, daß es sich hier nur um eine vollständige Überzeugung handle [4]).

Wir erwähnen das Beispiel vor allem, um zu zeigen, wie gerne die Freunde Bonaventuras diesen gegen etwaige Ausgleitungen in Schutz nehmen. Damit werden wir vor allem auch im folgenden Anhange zu unserer Arbeit zu rechnen haben.

---

[1]) II. d. 39. a. 1. q. 3: In tertiis vero (scil. quando dictat aliquid, quod est contra legem Dei) conscientia non ligat ad faciendum vel non faciendum, sed ligat ad se deponendum, pro eo quod, cum talis conscientia sit erronea errore repugnante legi divinae, necessario quamdiu manet ponit hominem extra statum salutis ... quia sive homo faciat quod dicit, sive eius oppositum, mortaliter peccat ...

[2]) Sent. II. d. 39. a. 1. q. 3. Scholion, S. 907.

[3]) l. c: Ignorantia vincibilis.

[4]) II. d. 39. l. c. in concl.: Si enim faciat, quod conscientia dictat, et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum, absque dubio mortaliter peccat. Si vero facit oppositum eius, quod conscientia dictat, ipsa manente, adhuc peccat mortaliter, non ratione operis quod facit, sed quia malo modo facit.

Anhang.

Bonaventuras Stellung zum Ontologsimus.

Wir hatten zu wiederholten Malen Gelegenheit, von der Psychologie Bonaventuras unsern Blick auch auf seine Erkenntnislehre hinüberschweifen zu lassen. Es entging uns dabei nicht, daß letztere sich in eigentümlicher Weise gestalten muß[1]. Im folgenden soll nun dieselbe zu einer ausführlichen Darstellung gelangen. Wir weichen dabei um so weniger von unserem eigentlichen Thema ab, als die Erkenntnislehre gerade bei unserem Scholastiker aufs innigste mit seiner Auffassung von dem Wesen und dem Verhältnisse der Seele zu Gott zusammenhängt und dadurch bestimmt wird.

Überhaupt gilt hier dasselbe, was wir von der Seelenlehre Bonaventuras im allgemeinen sagten. Auch von einer systematisch ausgebildeten Erkenntnislehre läßt sich bei Bonaventura nicht reden. Und er steht hierin keineswegs hinter seinen Zeitgenossen zurück. Grabmann sagt mit Recht, die Erkenntnislehre als ein ausgebildeter Zweig der philosophischen Wissenschaft bildet keinen Bestandteil des scholastischen Systems[2].

Doch ist hervorzuheben, daß man derselben etwa seit dem 12. Jahrhundert ein stets wachsendes Interesse zuwendet.

[1]) Vgl. u. a. oben S. 46.

[2]) Vgl. Martin Grabmann: Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, S. 29. Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, Wien 1906.

Es hängt dies einerseits mit dem Eindringen der aristotelischen Literatur in die Scholastik notwendig zusammen [1]).

Es ist aber andererseits auch zu berücksichtigen, daß der ganze Entwicklungsgang der Universitäten und Schulen, der seit dem 12. Jahrhundert im Abendlande ein steter und sicherer wird, von selber schon eine Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichts- und Arbeitskreises zur Folge hatte.

Der Gegensatz zwischen aristotelischer und platonisch-augustinischer Erkenntnislehre lenkte dann allerdings in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der Scholastiker des angehenden 13. Jahrhunderts auf diesen Zweig der Philosophie.

Es wundert uns dabei nicht, daß einzelne Schulen, welche in so mancher Frage, sei es der Theologie oder der Philosophie, eigene und selbständige Wege gehen, auch hier voneinander abweichen.

Folgt Thomas in der Erkenntnislehre mehr den Spuren der aristotelischen Realphilosophie, so neigt die Franziskanerschule andererseits mehr der platonisch-augustinischen Auffassung zu. Innerhalb derselben hat Bonaventura zuerst den erkenntnistheoretischen Untersuchungen besonders in seinen kleineren Schriften einen weiteren Raum gewährt.

Man hat nun Bonaventuras Erkenntnislehre in den schärfsten Gegensatz zu der entsprechenden Lehre des hl. Thomas gebracht. Die Ontologisten der Neuzeit haben sich wie auf Augustin, so auch auf Bonaventura berufen [2]).

[1]) Vgl. Grabmann a. a. O. S. 30. Aus der Literatur über die mittelalterliche Erkenntnislehre heben wir hervor: Baumgartner a.a. O.; J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881; Liberatore, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin (aus dem Italienischen), Mainz 1860; Vacant, La theorie de la connaissance selon St. Thomas d'Aquin et selon Duns Scot (Annales de philosophie chrétienne XXI, 1, 185, Paris 1889; Jeiler, Der Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister, Katholik 1877, Bd. 1. S. 113 ff., zitiert bei Grabmann a. a. O. S. 30 Anm. 1.

[2]) Vgl. Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia, Milano 1850. Er nennt Bonaventura ein Band, welches Augustin und Anselm mit Malbranche verknüpfe. a. a. O. S. 529, Nota 77. Vergl. ferner Rosmini, Entretien sur la metaphysique, la religion et la morale, tom. I, p. 316, 318, 319, zitiert bei Gioberti a. a. O. S. 266 u. 480.

Andere verteidigen Bonaventura mit Leidenschaft gegen den Vorwurf des Ontologismus und suchen jeden Unterschied von Thomas in Abrede zu stellen [1]). Ist aber Bonaventura in dem Maße von Augustin abhängig, wie wir es im Laufe unserer Arbeit wiederholt hervorzuheben Gelegenheit hatten, dann möchten wir auch von vornherein annehmen, daß augustinischer Einfluß der Erkenntnislehre unseres Scholastikers doch eine eigene Färbung gegeben hat, welche ihn mehr oder weniger von Thomas unterscheiden wird. Doch gehen wir zu eingehender Untersuchung dieser Frage über.

1. Voraussetzungen zur Erkenntnislehre Bonaventuras.

Für Plato existierten die Ideen, die Urbilder der Dinge, welche uns umgeben, und welche den Gegenstand wahrer Erkenntnis bilden, in einer eigenen Welt selbständig und real. Dieser Welt der ewigen und notwendigen Ideen steht die vergängliche und zufällige Sinnenwelt gegenüber.

Wenn nun auch die platonische Ideenlehre von keinem Scholastiker förmlich übernommen wurde, so klingt doch ein Grundton derselben in der Erkenntnislehre der noch unter dem Einflusse Platos stehenden Scholastiker fort. In der Frage nach dem Grunde für die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, für das Ewige und Allgemeine, das wir bei unserer Erkenntnis erfassen, erhalten wir nämlich verschiedentlich die Antwort, daß weder unser Geist von sich aus und sich allein überlassen zu diesen Attributen unserer Erkenntnis gelangen könne, noch daß die Objekte der Sinnenwelt uns solche zu übermitteln vermöchten. Dies gilt zunächst für die Sätze, Urteile und Schlüsse, kurz für die Form, in der wir einen Gedanken, eine Wahrheit zum Ausdruck bringen. So sagt Bonaventura im Itinerarium Mentis in Deum, wir erfassen einen Satz (propositio) dann erst in seiner ganzen Wahrheit (veraciter comprehendere), wenn wir wissen,

---

[1]) Vgl. J. Krause, S. Bonaventurae: De Origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa. Dissertatio inauguralis, Münster 1868. P. Th. M. Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo, Rom 1874. P. Jeiler: S. Bonaventurae Principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata, Ad Claras Aquas 1876.

daß das, was in demselben zum Ausdruck gebracht wird, sich nicht anders verhalten kann [1]).

Diesen Charakter des Notwendigen und Allgemeinen können wir aber weder aus der Sinnenwelt herauslesen, der die Gegenstände unserer Erkenntnis entnommen sind, noch vermag unser Geist selber von sich aus die Sinnendinge bzw. das Erfahrungsmaterial in diese Formen zu kleiden [2]).

Von zwei Seiten her wird uns darum die Wahrheit zugeführt, von der Welt unter uns und von einer Welt über uns [3]). In einem anderen Zusammenhange sagt Bonaventura, unsere Seele stehe in der Mitte zwischen Gott und der geschaffenen Welt, welche unsere Sinne umgibt. Von unten her empfange die Seele nur eine relative Wahrheitsgewißheit, von oben aber eine schlechthinnige oder absolute [4]). Bonaventura sagt dann zwar, diese absolute Gewißheit der Erkenntnis sei voll und ganz nur denen vorbehalten, welche einzutreten wissen in die Stille des Geistes, zu der kein Sünder gelange [5]). Nur wer erfüllt ist von Liebe zum Ewigen, kann das Ewige erfassen. Theologie bzw. Mystik und Philosophie verschlingen sich hier. Aber Bona-

---

[1]) Itin. Ment. in Deum c. 3. n. 3: Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere: scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem ... [2]) l. c.

[3]) Vgl. Itin. Ment. in Deum c. 3. n. 2: Apparet, quod ipsa (mens) non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias.

[4]) De Scientia Christi q. 4. ad 23, 24, 25, 26: Anima autem secundum suum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum suum inferius ad haec inferiora, cum sit medium inter res creatas et Deum; et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter.

[5]) l. c. am Schluß: Nam illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest, nisi ab illis, qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus, qui est summus amator aeternitatis.

ventura gesteht an derselben Stelle auch zu, daß die Wahrheit, welche wir auf dem Wege des Schlusses und des Beweises erfassen, an und für sich doch schlechthin unveränderlich und ewig sei. Weil unsere Seele sowohl nach unten d. h. nach der Sinnenwelt sich wende, als auch nach oben d. h. nach Gott, so habe die Wahrheit in unserer Seele ebenfalls diese zweifache Beziehung. Von oben aber erhalte sie den Charakter absoluter Gewißheit [1]). Ebenso sagt unser Scholastiker auch im Itinerarium Mentis in Deum vom rein natürlichen Lichte des Verstandes, dieses bewahre die Prinzipien des Wissens als ewige und in unaustilgbarer Weise auf [2]).

Wir heben dies besonders hervor, um von vornherein dem Einwand zu begegnen, Bonaventura spreche von einer übernatürlichen Erkenntnis überall da, wo er anscheinend andere Wege als Thomas einschlägt.

Das bisher gesagte können wir dahin zusammenfassen, daß Bonaventura in seiner Erkenntnislehre von zwei Voraussetzungen ausgeht, welche ihn bestimmen, Gott irgendwie eine aktive Rolle bei dem Erkenntnisvorgange zuzuschreiben. Dies gilt zunächst für die allgemeinen Sätze, in welchen wir unser Erkennen zum Ausdruck bringen. Dürfen wir dasselbe aber auch annehmen für das Zustandekommen unserer Ideen, d. h. von den Wesenheiten der Dinge?

Decken wir die Erkenntnisquellen im einzelnen auf.

---

[1]) l. c: Et si obiciatur, quod illa veritas est simpliciter certa ipsi animae per se ipsam, dicendum, quod licet principium demonstrativum, secundum quod dicit quid complexum, sit creatum, veritas tamen significata per illud potest significari vel secundum quod est in materia, vel secundum quod est in anima, vel secundum quod est in arte divina, vel certe omnibus his modis simul ... Anima autem secundum suum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum suum inferius ad haec inferiora ... Et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter. Et ideo huiusmodi veritas simpliciter supra animam est ...

[2]) Itinerarium Mentis in Deum c. 3. n. 2: Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quia ea audita approbet et eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat.

2. Die Erkenntnisquellen.

a. Bedeutung der Erfahrung für die menschliche Erkenntnis.

Wenn wir in der Erkenntnislehre von Erfahrung reden, so kann ein Zweifaches gemeint sein. Es kann sich um die Begriffe handeln, welche wir uns aus Gegenständen der äußeren Sinnenwelt bilden. Man kann aber auch einen Erfahrungssatz meinen, in den wir die mannigfaltigsten Vorgänge und Geschehnisse einkleiden. Und wir fragen nun, wo und worin liegt der Grund zur Verallgemeinerung sowohl bei unseren Begriffen von den Dingen, als bei den einzelnen Wahrheitssätzen? Auf beide Fragen gibt Bonaventura eine Antwort.

α) Die Lehre Bonaventuras von den allgemeinen Begriffen.

Man hat, wie bereits bemerkt wurde, die Erkenntnislehre Bonaventuras in Beziehung zum Ontologismus gebracht. Unter Ontologismus verstehen wir hier lediglich die Erkenntnislehre Giobertis, welche dieser selber als Ontologismus bezeichnete. Nach derselben beginnt all unsere Erkenntnis bei Gott, dem höchsten und realsten Sein, welches sich unserem Geiste offenbare. Diese Offenbarung Gottes oder des höchsten und realsten Seins ist eine unmittelbare und vollzieht sich durch den Schöpfungsakt. Zuerst zwar kann unser Geist die unendliche Idee mit ihrem unendlichen Inhalte nur unbestimmt fassen. Durch die „Reflexion“ aber bestimmt derselbe die Idee, und seine Kenntnis von ihr und den Dingen in ihr wird immer klarer [1]).

Ausdrücklich wird dabei im Gegensatz zu den verschiedenen erkenntnistheoretischen Auffassungen hervorgehoben, daß wir keineswegs vom abstrakten Sein zum konkreten emporsteigen.

---

[1]) Vgl. Gioberti Introduzione allo studio della filosofia t. 1. S. 168: L' Idea é universale, immensa, infinita: e interiore e esteriore allo spirito: lo abbraccia da ogni parte: lo penetra intimamente: si congiunge seco, mediante l' atto creativo, come Sostanza e causa prima, con quel modo arcano e inesplicabile, con cui l' Ente compenetra le sue fatture... Conseguentemente, nel primo intuito, la cognizione è vaga, indeterminata, confusa ... senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente e averne distinta coscienza ... L' intuito secondo, cioè la riflessione, chiarifica l' Idea, determinandola ... Per tal modo i raggi della luce ideale confluiscono e si raccolgono in un sol foco, traendo da questa convergenza la lucidezza ... dell atto ripensativo.

Vielmehr steigen wir nach Gioberti von letzterem zu ersterem herab [1]).

Kann nun die Erkenntnislehre unseres Scholastikers mit derjenigen Giobertis mit Recht in Beziehung gebracht werden?

Im Kommentare zum zweiten Buche der Sentenzen spricht Bonaventura ausführlich über die universelle Form, welche der Metaphysiker betrachtet. Gemeint sind damit die Wesenheiten der Dinge, welche den Gegenstand unserer Erkenntnis bilden. Bonaventura vergleicht diese mit der Unterart und der Einzelspezies und sagt, dies alles finde der Metaphysiker im Dinge selber [2]).

Weiter geht Bonaventura an dieser Stelle auf den Erkenntnisvorgang selber nicht ein. Doch können wir da, wo nur von diesem geredet wird, der jeden Zweifel ausschließenden Vorstellung begegnen, daß unsere Seele bei ihrer Erkenntnis ein Bild vom Gegenstande der Außenwelt abstrahieren muß [3]).

Am eingehendsten sind die Ausführungen Bonaventuras über den Erkenntnisvorgang wohl im Itinerarium Mentis in Deum. Man zählt nun dieses gerne unter die mystischen Schriften Bonaventuras. Mit Recht. Doch darf dem Mysticismus in diesem Buche keineswegs die Bedeutung und Ausdehnung zugeschrieben werden, daß etwaige philosophisch klingende Ausführungen nicht im strengen Sinne des Wortes als solche hingenommen werden dürften. Diese Bemerkung gilt sowohl für das zweite, als auch für das dritte Kapitel des Itinerariums. Was erfahren wir nun

[1]) Vgl. Gioberti a. a. O. S. 525: L' ontologista, procedendo per l' opposto sentiero (als der „Psychologist") muove, non già dalla riflessione, dal sentimento, dalla coscienza, insomma da sè medesimo, ma dall' Ente stesso concreto e assoluto, che si rivela all' intuito. Non che salire dall' Ente astratto e riflesso all' Ente concreto e intuitivo, egli discende da questo a quello.

[2]) Vgl. II. d. 18. a. 1. q. 3 in c: Metaphysicus vero, qui considerat universales formas sive essentias, in quibus res singulares habent assimilari . . , ponit magis universale et minus secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo; et illud, in quo est prima assimilatio, dicit esse genus generalissimum, illud vero, in quo est perfecta assimilatio, dicit esse speciem specialissimam. Et propterea dicit speciem addere ad genus et hoc totum invenit in re.

[3]) Vgl. II. d. 17. a. 1. q. 2. ad 4: anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat, et hoc non potest esse, nisi illa abstrahitur a materia.

da über den Erkenntnisvorgang? Im zweiten Kapitel des Itinerariums verfolgt Bonaventura die Spuren Gottes in der sinnlichen Welt. Er erblickt sie im Aufstiege unserer sinnlichen und geistigen Kräfte vom konkreten Sinnendinge über alle Grenzen von Zeit und Raum hinweg in jene Sphären, in denen der erkennende Geist alles in Unveränderlichkeit und Ewigkeit gekleidet sieht.

Durch unsere fünf Sinne tritt die Welt der Dinge in uns selber ein, nicht in Wirklichkeit, sondern nur ein Abbild davon. Durch das Medium gelangt dieses zunächst in das äußere Organ und von da in das innere. Im inneren sinnlichen Aufbewahrungsvermögen verbindet sich endlich der Intellekt selber mit dem Sinnenbilde. Nach einer neuen Abstraktion wird dieses sodann das Objekt seiner Erkenntnis [1]). Diese Abstraktion läßt Bonaventura im Kommentare zum zweiten Buche der Sentenzen lediglich den tätigen und möglichen Intellekt vollziehen. Von Gott oder von einem göttlichen Einflusse ist dabei keine Rede [2]).

Diese Erklärung des Erkenntnisvorganges hat offenbar mit derjenigen Giobertis nichts gemein. Während Gioberti oder der Ontologist die Erkenntnis mit der unmittelbaren Anschauung

---

[1]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum c. II. n. 4: Intrant (sensibilia) inquam, non per substantias, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum, quae exterius anima apprehendit. Ferner ad 6: Post hanc apprehensionem . . . fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, qua diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis . . . Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulchri, suavis et salubris; et invenitur, quod haec est proportio aequalitatis. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscriptibilis, interminabilis et omnino spiritualis. Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem sensibiliter per sensus acceptam introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam.

[2]) II. d. 24. p. 1. a. 2. q. 4. ad 5 u. 6. Vgl ferner das oben S. 111 ff. über den tätigen und möglichen Intellekt Gesagte. Vgl. besonders auch Baeumker, Witelo S. 483 ff.

Gottes oder des vollkommensten Seins beginnen läßt, steigt hier Bonaventura vom konkreten Sinnendinge der Außenwelt auf dem Wege der Abstraktion zum allgemeinen Begriffe empor [1]). Und dieser Aufstieg ist für ihn gleichzeitig der Weg zu Gott [2]).

Bonaventura erklärt nun aber in anderem Zusammenhange die Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge doch in einer Form, welche ihn Gioberti einigermaßen nahezubringen scheint. Im Traktate De Scientia Christi lesen wir, daß wir die „Dinge“ bei unserer Erkenntnis auf irgendeine Weise in Gott „berühren“, weil unsere Begriffe davon unveränderlich und allgemein sind [3]). Ebenso führt unser Scholastiker auch hier im Itinerarium aus, bei der Tätigkeit der diiudicatio sei eigentlich Gott das Prinzip oder der Quell, in dem oder durch den diese alles im Gewande des Ewigen, Unveränderlichen und Notwendigen erfasse [4]).

Dies gilt, wie wir aus den angeführten Beispielen sehen können, anscheinend auch von den Wesenheiten der Dinge. Indem der Menschengeist diese erfaßt, verbindet er sich mit ewigen und unveränderlichen Werten. Bonaventura sagt darum in erkenntnistheoretischem Sinne, Gott sei der Grund d. h. Erkenntnisgrund aller Dinge. Er ist das Licht, das uns bei der

---

[1]) Itinerarium Mentis in Deum c. II. n. 7: Nam cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat...

[2]) l. c.: Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum...

[3]) De Scientia Christi q. 4. in c.: Unde, cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna.

[4]) Itinerarium Mentis in Deum c. 2. n. 9: Excellentiori autem modo et immediatiori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem, nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum, omne autem, quod est aeternum, est Deus, vel in Deo, si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiuscemodi rationem diiudicamus, patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter...

Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet [1]). Doch wird dieser Einfluß Gottes auf unseren Geist bei der Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge keineswegs überall als ein unmittelbarer bezeichnet. Bonaventuras nächste Folgerung auf Grund der uns bekannten zweifachen Voraussetzung endet vielmehr in der Annahme höchster allgemeiner Sätze, welche der Seele auf irgendeine Weise von Gott mitgeteilt werden. Mit Hilfe derselben vermag die Seele die Definition jedes Dinges zu finden [2]). Die Unveränderlichkeit dieser Gesetze und höchsten Prinzipien weist letzten Endes unmittelbar auf Gott hin, oder auf das lebendige göttliche Gesetz, von welchem alles Leben und alle Formen kommen, „und durch welches unser Geist alles beurteilt" [3]).

Wir heben nun hervor, daß es sich bei letzteren Ausführungen lediglich um die höchsten Prinzipien und letzten Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis handelt, nicht um die Herkunft der Begriffe, welche wir von den Dingen haben. Nur von einem Begriffe spricht Bonaventura als von einem höchsten und letzten und bringt ihn mit Gott selber in Beziehung. In diesem und durch diesen Begriff sollen alle übrigen erst erkannt werden können. Es ist der Begriff des Seins.

---

[1]) Vgl. vorige S. Anm. 4: Ipse est ratio omnium rerum; vgl. ferner Hexaemeron Coll. XII. n. 5: Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec scitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando; et ideo necesse est, ut habeat clarissimas species apud se, neque tamen ab alio acceperit. Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere, necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit . . .

[2]) Itin. Ment. in Deum c. 2. n. 9: Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus, cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis . . . necesse est, eas incommutabiles . . . aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia.

[3]) l. c.: Et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt, nisi per illam, quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tamquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam.

β) Die Bedeutung des Seinsbegriffes in der Erkenntnislehre Bonaventuras.

Die Ausführungen Bonaventuras über den Begriff des Seins, über dessen Bedeutung beim Erkenntnisvorgange selber haben wohl den Ontologisten der Neuzeit am meisten Anlaß gegeben, sich auf unseren Scholastiker zu berufen. Es handelt sich dabei vor allem um eine Stelle aus dem dritten Kapitel des Itinerariums. Auch eine Stelle im Hexaemeron könnte leicht, jedoch ohne Recht und Grund, in ontologistischem Sinne aufgefaßt werden[1]).

Im Itinerarium spricht Bonaventura den uns bereits bekannten Satz aus, daß die Definition nur mit Hilfe und unter Voraussetzung von höheren Begriffen und Sätzen geschehe. Nehmen wir den Satz: homo est ens vivens, sentiens, ratione utens, dann verstehen wir leicht, was Bonaventura damit sagen will. Er schließt aus diesem seiner Zeit vollständig geläufigen Gedanken dann weiter, man gelange schließlich zu einem höchsten und allgemeinsten Begriffe, der in allen anderen Begriffen mit eingeschlossen ist. Dies ist der Seinsbegriff. Dieser bleibt ihm nun nicht etwas Inhaltsleeres; Bonaventura meint damit nicht etwa das ens abstractissimum. Dieses Sein wird von ihm vielmehr als das absolute und realste bezeichnet[2]).

Wir sehen, daß diesem Begriffe des absoluten Seins eine ganz andere Bedeutung in der Erkenntnislehre Bonaventuras zukommt, als den bereits vorübergehend erwähnten höchsten

[1]) Vgl. Hexaemeron Coll. X. n. 18: Hae igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illud esse primum, quod repraesentant omnes creaturae. Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus; et sunt hae conditiones entis, super quas fundantur certissimae illationes. Unde dixit ille (Auctor lib. de Causis prop. 4). „Prima rerum creatarum omnium est esse." Sed ego dico; prima rerum intellectualium est esse primum.

[2]) Itin. Ment. in Deum c. 3. n. 3: Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius s p e c i a l i s s u b s t a n t i a e . . . non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.

Prinzipien und letzten Wahrheitssätzen. Bonaventura zerlegt hier lediglich den Begriff eines Dinges in seine Merkmale „terminorum significata“. Unter diesen erscheint ihm das Sein als das höchste, letzte und allgemeinste. Er geht dann aber soweit, diesem abstraktesten aller Begriffe oder Merkmale höchste Realität beizulegen. Als reales und absolutes Sein soll es uns bei der Erkenntnis aller geschaffenen Dinge erleuchten. Da wir das Sein betrachten können, so führt er aus, als ein beschränktes und als ein ganzes, als ein unvollkommenes und als ein vollkommenes, . . . da ferner die negativen Eigenschaften eines Dinges nur durch die positiven erkannt werden können [1]), so kann unser Geist nur dann die Definition von einem Ding voll und ganz geben, wenn er unterstützt wird vom reinsten und vollkommensten Sein [2]).

So sicher der Ontologist sich vielleicht auf diese Stelle berufen zu können meint, so muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß schon ein großer Unterschied besteht zwischen der Bedeutung, welche Bonaventura hier dem höchsten Sein beim Erkenntnisvorgange zuschreibt und der diesbezüglichen Auffassung der Ontologisten.

Bei Bonaventura hat das absolute Sein nur die Aufgabe, unsere Kenntnis von den Dingen zu einer vollkommenen zu machen. Unter Voraussetzung dieses Begriffes vermögen wir die übrigen Begriffe erst in ihrem ganzen Bestande und in ihren letzten Beziehungen klarzulegen. Es muß ferner hervorgehoben werden, daß Bonaventura im fünften Kapitel des Itinerariums die absolute Bedeutung des Seinsbegriffes, in der letzterer im dritten Kapitel erscheint, vollständig abschwächt.

Das Sein, so lesen wir dort, ist zwar immer unserem Geiste gegenwärtig, ohne daß wir aber selber Kenntnis von dessen Inhalt

---

[1]) Bonaventura entnimmt diesen Gedanken aus Averroes. Vgl. Averroes in III de anima text. 25.

[2]) Itin. Ment. in Deum l. c.: Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum ... cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi ... in quo sunt rationes omnium in sua puritate.

haben oder dessen Gegenwart uns bewußt werden[1]). Wir haben es mit andern Worten hier nur mit dem abstrakten Begriffe des Seins zu tun, wenn Bonaventura letzteres auch als „reinstes und vollkommenstes" ausgibt. Er hält eben beide Begriffe nicht auseinander. Dies ist bei ihm um so leichter zu erklären, als er in der Tat an irgendeine lebendige Verbindung Gottes mit der Seele glaubt[2]). Doch als Ontologismus dürfen wir die ganze Erkenntnislehre Bonaventuras deshalb keineswegs bezeichnen, zumal dieser selber seine Ausführungen über das absolute Sein und dessen Beziehungen zum Erkenntnisvorgange in einer solchen Weise abschwächt, daß sogar von diesem engeren Zusammenhange aus von Ontologismus mit keinem Rechte mehr geredet werden könnte[3]). Dies gilt aber nicht allein vom Begriffe des Seins. Auch die Ausführungen Bonaventuras über die höchsten Prinzipien geben uns keinen Anlaß, unserem Scholastiker ontologistische Denkweise zuzuschreiben. Wohl sagt er, aus der Tatsache und aus der Natur dieser höchsten Wahrheitssätze folge, daß unser Geist ein unveränderliches Licht bei sich gegenwärtig habe, in dem er sich seiner höchsten Wahrheiten erinnere[4]).

In anderem Zusammenhange erhalten wir aber eine Erklärung über das Erfassen dieser höchsten Prinzipien, welche von einer unmittelbaren Verbindung mit Gott oder dem göttlichen Lichte vollständig absieht. So stehen auch hier zunächst wenigstens scheinbar zwei Auffassungen einander gegensätzlich gegenüber. Wir werden weiter unten sehen, daß diese Gegensätze sowohl in der Lehre von den Begriffen und allge-

---

[1]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum c. 5. n. 4: Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt, cetera non videt, et si videt, non advertit, sic oculus mentis nostrae intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit... quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre...

[2]) S. weiter unten den letzten Abschnitt über „die Seele als imago Dei".

[3]) S. oben S. 202.

[4]) Itin. Ment. in Deum c. 3. n. 2: Ex tertia habetur, quod ipsa (mens) habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum.

meinen Wesenheiten, als auch in der von den höchsten Prinzipien letzten Endes in der Tat nur scheinbar bestehen [1]).

Welches ist zunächst die Lehre Bonaventuras von den höchsten Prinzipien. Welche Bedeutung schreibt er ihnen zu?

γ) **Die Lehre Bonaventuras von den höchsten Prinzipien.**

Im Kommentar zum zweiten Buche der Sentenzen spricht Bonaventura von theoretischen und praktischen Erkenntnishabitus [2]). Er versteht darunter einerseits das Vermögen unseres Geistes, auf Grund der Erfahrung oder auf Anregung unserer Sinne hin, Kenntnisse allgemeinen und notwendigen Inhaltes zu gewinnen. Andererseits aber erscheinen diese Denkhabitus als Summe unseres Erkenntnisinhaltes selber. So sagt Bonaventura, sie seien teils erworben, teils angeboren. Als angeborene kann man sie bezeichnen, weil unser natürliches Vernunftlicht hinreicht, nach Anregung der Sinne die allgemeinen Sätze und Wahrheiten zu erkennen. Erworben aber seien sie in Hinsicht auf die Einzelspezies [3]). Letztere muß sich mit dem erkennenden Geiste verbinden; denn ohne dieselbe bleibt der Verstand leer von allen Kenntnissen. Auch von den höchsten Sätzen und Prinzipien erhält er nur Kenntnis mit Hilfe der Erfahrung [4]). Hierbei wird ausdrücklich auf Aristoteles verwiesen [5]). Nur von einer gewissen Art von Begriffen sagt Bonaventura, daß sie ohne die äußere Erfahrungswelt zustande kommen. Sie werden durch kein Bild erkannt, sondern lediglich durch ihre Wesenheit. Nur in diesem Sinne könne man sie als angeboren bezeichnen.

---

[1]) Siehe weiter unten den Abschnitt „Die Seele als imago Dei".

[2]) Siehe oben S. 118 ff.

[3]) Vgl. II. d. 39. a. 1. q. 2: Et propterea est tertius modus dicendi, quod habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati et quodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione in particulari et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus ... habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei ...

[4]) l. c.: Cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et experientiae.

[5]) Vgl. Aristoteles Analytica posteriora II. 19.

Als solche unmittelbare Kenntnisse bezeichnet Bonaventura beispielsweise die Sätze „du sollst Gott lieben oder du sollst Gott fürchten“. Was aber Liebe ist oder Furcht, so fährt er fort, erkennt der Mensch durch kein Abbild von irgendeinem Gegenstande der Außenwelt. Diese Begriffe werden ihm vielmehr durch ihre eigene Wesenheit kund. Er erlebt Liebe und Furcht und Hoffnung und dgl. nur in der Seele. Es sind das „Affecte“ der Seele. Bonaventura stellt, was hervorgehoben werden muß, diesen Begriffen der inneren Erfahrung auch den Begriff Gottes und der Seele zur Seite. Denn auch für diese Begriffe gäbe es kein Abbild in der Außenwelt. Der Gottesbegriff sei unserer Seele vielmehr, wie Augustin lehre „eingesäet“ [1]. — Doch sagt Bonaventura keineswegs von Gott, er sei uns durch sein Wesen selbst bekannt.

Aber es muß doch zugestanden werden, daß unser Scholastiker in diesem Zusammenhange schärfer als sonst und auch schärfer als sein Lehrer Augustin den Satz von der angeborenen Gotteserkenntnis zum Ausdruck bringt [2]. Das darf uns aber nicht hindern, dem Sinne der übrigen Ausführungen Bonaventuras gerecht zu werden. Darnach aber will Bonaventura hier offenbar nicht mehr sagen, als daß jeder Mensch Gott erkennen könne, auch wenn er von ihm kein Bild auf dem Abstraktionswege gewinnt. Alles in uns und außer uns weise eben auf Gott hin. Ebenso müssen wir bei dem Satze: die Wahrheit ist unserem Geiste „aufgedrückt“ [3], auch das Vorausgehende in Betracht

[1] Bei Augustin findet sich letzterer Satz nur dem Sinne nach. Vgl. Augustinus, In Joan. Evangel. tr. 106 n. 4. Dagegen findet er sich wörtlich bei Joh. Damascenus. Vgl. De Fide Orthod. c. 1. n. 3.

[2] Vgl. Bonav. l. c.: Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius, quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo „Dei notitia naturaliter est nobis inserta“, sicut Dicit Augustinus. Quid enim sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima ... Necessario enim opportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum.

[3] l. c.: Et propterea valde notabiliter dicit philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea

ziehen, sonst könnten wir auch da leicht zu einem falschen Urteile über Bonaventura gelangen. Unmittelbar vorher aber zerlegt Bonaventura den Erkenntnisvorgang in die rein natürlichen Faktoren unseres Geistes einerseits und der Bilder aus der Erfahrungswelt andererseits [1]).

Bonaventura sieht in diesem Zusammenhange vom göttlichen Einfluß, von dem er sonst so gerne spricht, ganz ab. Beim Erkenntnisvorgang selber ist hier von einem göttlichen Einfluß oder von einer Verbindung der Seele mit Gott gar keine Rede. Wir möchten daraus schließen, daß die Ausführungen über diese göttliche Illuminatio eigentlich nur erklären sollen, wie der geschaffene Geist dazu komme, die Wahrheit d. h. Ewiges, Notwendiges und Allgemeines zu erkennen.

Gehen wir nunmehr auf diesen Punkt der Erkenntnislehre Bonaventuras etwas näher ein.

δ) Die Lehre Bonaventuras von der göttlichen Illuminatio oder Influentia und die Kenntnis „in arte aeterna".

Wie Augustin, so spricht auch Bonaventura im Anschluß an die bekannte Stelle des Johannesevangeliums [2]) gerne von dem göttlichen Licht, das jeden Menschen erleuchtet, und aus dem wir das Unveränderliche und Notwendige unserer Erkenntnis schöpfen. Den gleichen Sinn haben seine Ausführungen über unser Erkennen „in arte aeterna" [3]).

---

pictura vel similitudo abstracta. Et hoc est, quod dicit Auguitinus in libro de Civitate Dei (Lib. 9. c. 27. n. 2.): Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa.

[1]) Siehe oben S. 198 Anm. 1.

[2]) Vgl. Joh. 1. 1. u. 9.

[3]) Vgl. Itin. Ment. in Deum c. 3. n. 3: Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. ... Scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (vgl. Joh. 1, 1 u. 9); vgl. ferner II. d. 24. p. 1. a 2. q. 4 in c.: secundum mentem habet a Deo illuminari (anima) sicut in multis locis ostendit Augustinus. Vgl. ferner II. d. 10. a. 2 q. 2.

Man kann nun annehmen, Bonaventura habe nur eine Erleuchtung zu besonderen Zwecken und für einzelne Fälle im Auge. Dies kann man aber keineswegs von allen Ausführungen unseres Scholastikers über diesen Punkt der Erkenntnislehre sagen. Das dritte Kapitel des Itinerariums gipfelt, wie wir bereits wissen, in dem Satze, daß unser Geist die Wahrheit im göttlichen Lichte erkenne, das alle Menschen erleuchtet [1]. Dieses Licht ist Christus. Von ihm heißt es im Hexaemeron, er läßt das Licht der reinsten species über das Dunkel unseres Verstandes leuchten [2]. Bonaventura vergleicht dieses Licht mit der Sonne und findet es in unvergleichlich größerer Vollkommenheit strahlen als letztere. Die Sonne werfe bloß ihr Licht auf die Dinge. Jenes göttliche Licht aber berge gleichzeitig auch die spezies klar in sich [3].

Welche Bedeutung kommt nun diesem Einfluß Gottes oder des göttlichen Lichtes beim Erkenntnisvorgange zu? Verbindet sich die Seele dabei unmittelbar mit Gott (immediate coniungitur Deo) oder hat unser Scholastiker dabei nur den allgemeinen Concursus Gottes im Auge? Greift Gott mit anderen Worten beim Erkenntnisvorgange nicht mehr ein als bei allen geschaffenen Dingen, denen er von ihrem Entstehen an die Kraft zur Weiterentwickelung gibt und fortwährend beläßt?

Im Traktate „De Scientia Christi“ nimmt Bonaventura zu dieser Frage Stellung [4]. Er verwirft daselbst zunächst die Ansicht, daß Gott unser einziger und ganzer Erkenntnisgrund wäre. Ebenso verwirft er auch den Irrtum der ersten Academie, nach deren Vertreter wir alles in einer höheren, urbildlichen Welt erkennen. Bonaventura verwirft damit auch den Ontologismus. Aber auch der anderen Auffassung tritt er entgegen, nach der zwar das göttliche Licht irgend einen Einfluß auf unseren Geist

[1]) Siehe S. 206 Anm. 3.

[2]) Vgl. Hexaemeron coll. 12. n. 5.

[3]) Vgl. Hexaemeron l. c. n. 8: Item, quia est lux illustrans ... Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum luci comparata invenitur purior; quia licet sol habeat rationem radiandi, non tamen species in se descriptas habet; et ideo illud exemplar est pulchrius quia cum hoc, quod lucem habeat, etiam species claras habet.

[4]) De Scientia Christi q. 4.

ausübe, ohne daß aber dieser dabei den göttlichen Lichtquell selber berühre [1]).

So scheint Bonaventura zunächst eine Mittelstellung einzunehmen, zwischen diesen beiden Extremen, von denen das eine Ontologismus bedeuten würde, das andere aber das Mitwirken Gottes bei unserer Erkenntnis dem gewöhnlichen und allgemeinen Concursus gleichsetzt [2]). Wir schauen nach diesen Ausführungen unseres Scholastikers bei unserer Erkenntnis die ratio aeterna, das ewige, göttliche Gesetz tatsächlich, wenn auch nicht in seiner ganzen Klarheit und Vollkommenheit [3]). Dies Gesetz aber ist nach ihm ein lebendiges. Es ist Gott selber. Denn die ewige ratio oder ars bringt alle Formen hervor und erhält sie [4]). Sie scheint zugleich der Erkenntnisgrund zu sein.

Diese Lehre von der göttlichen Erleuchtung unseres Geistes läßt sich durch die ganze augustinisch-scholastische Literatur verfolgen. Bei Anselm von Canterbury finden sich schon längere Ausführungen darüber [5]). Auch nach Wilhelm v. Auvergne verbindet sich die Seele unmittelbar mit Gott und empfängt aus dessen Lichtquell die höchsten Prinzipien und die allgemeine Form ihrer Erkenntnis. Doch von einem unmittelbaren **Schauen** Gottes ist auch bei ihm keine Rede [6]).

---

[1]) Vgl. l. c.: Et hic quidem modus — quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum — dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas, quae sunt supra se in veritate aeterna.

[2]) Vgl. l. c.: Praterea illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae, quam fecundator terrae ... Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae.

[3]) Vgl. l. c.

[4]) Siehe oben S. 200 Anm. 2 u. 3.

[5]) S. Anselmi Proslogium cap. 14; Monologium c. 16; Van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de St. Anselm, pag. 139, 157.

[6]) Vgl. Grabmann a. a. O. S. 59; ferner Baumgartner a. a. O. S. 94 ff.

In der Franziskanerschule ging diese Lehre von dem göttlichen Einflusse auf die Seele beim Erkenntnisvorgange als ideales Erbstück des großen Gewährsmannes Augustin auf ihre bedeutendsten Vertreter über. Bonaventura selber wurde für die Späteren richtunggebend. Bei seinem Lehrer Alexander von Hales findet sich diese, die ganze Franziskanerschule kennzeichnende Auffassung noch wenig scharf ausgeprägt, wenn auch Gott entschieden als causa exemplaris, als höchster und letzter Erkenntnisgrund von ihm bezeichnet wird [1]. Dagegen finden wir hier zwischen Matthaeus von Aquasparta, einem Schüler Bonaventuras, und letzterem oft eine fast wörtliche Übereinstimmung [2]. An Bonaventura schließen sich ferner entschieden Fr. Eustachius und Joh. Peckham an [3]. Roger Martson endlich hebt die Bedeutung

[1]) Vgl. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft I. 272 ff.; ferner Grabmann a. a. O. S. 60. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhenge auch bleiben Roger Bacon. Vgl. den Artikel über Rog. Bacon im Dictionaire de théologie catholique, t. II., p. 14 ff. Paris 1903, aus dem wir folgendes wiedergeben: Convaincus avec le même docteur angélique, De Unitate intellectus, c. VI, que cette opinion (que l'intellect agent est une substance spirituelle distincte, séparée de nous et unique pour tous), ne paraît pas offrir d'inconvenient, nihil videtur inconveniens sequi, les anciens scolastiques l'adoptèrent, et, lui donnant un sens chrétien, ils identifièrent l'intellect agent avec Dieu, la vraie lumière des intelligences, qui illumine tout homme venant en ce monde. Joa. 1. 9. Fondée sur de bonnes raisons, satis probabiliter, S. Thomas, II. sent. dist. 17. p. 2. a. 1., conforme à la vérité et à la foi, S. Bonaventure, II. sent. dist. 24. p. 1. a. 2. q. 4, enseignée par Robert Grossetête, Adam de Marsch, Guillaume d'Auvergne et tous les savants anciens ... on peut dire que cette doctrine fut traditionnelle chez les premiers docteurs de la scolastique. Quand parut l'opinion contraire, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne lui déclara la guerre ... Bacon consacra à la refuter deux chapitres qui sont du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie et de ses variations. Op. Maj. p. 2. c. 5; Roger Martson, Jean Peckam, Alex. d'Alexandrie, voire même Scot. de anima q. 13, ne pensèrent pas compromettre l'idéologie scolastique en adhérant à ses conclusions. Wir werden sehen, daß in der Ausbildung dieses Gedankens im Sinne unseres Scholastikers von einem „compromettre" auch nicht die Rede sein kann. Davon kann man nur reden, wenn man den äußeren Wortlaut und die äußere Form der diesbezüglichen Stellen zu sehr auf sich wirken läßt, ohne in das ganze Erkenntnissystem einzudringen. Siehe weiter unten den Abschnitt, Die Seele als imago Dei.

[2]) Vgl. Grabmann a. a. O. S. 46 ff.

[3]) Vgl Grabmann a. a. O. S. 61—62.

des göttlichen Lichtes und der ewigen Gesetze für unsere Erkenntnis noch weit schärfer hervor als Bonaventura und seine Ordensgenossen [1]).

Es sei noch erwähnt, daß diese Lehre vom Erkennen der Dinge und der Wahrheit im göttlichen Lichte auch außerhalb des Franziskanerordens Anhänger fand. Bei Heinrich von Gent [2]), ferner bei den Mystikern der Dominikanerschule Ekkhart, Heinrich Seuse [3]) und Dietrich von Freiburg [4]) läßt sich der Einfluß Bonaventuras in ihrer Lehre vom Schauen der Wahrheit in der ersten Wahrheit oder in den „rationes aeternae" leicht nachweisen [5]).

Es muß hier nun noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir bei Bonaventura und bei all denen, die unter seinem Einfluß stehen, einen kleinen Unterschied machen müssen in der Art und Weise, wie unser Geist sich bei der Erkenntnis mit Gott verbindet. Wir begegnen da zum Teile der Vorstellung, daß das göttliche Licht auf unsern Geist seine Strahlen niedersenkt und dadurch denselben zur Kenntnis des Notwendigen und Allgemeinen befähigt oder ihn selber erleuchtet [6]). Auf der anderen Seite ist wieder von einem Schauen in der ewigen Wahrheit oder in der ratio aeterna die Rede [7]). Grabmann bezeichnet die Erkenntnislehre Bonaventuras schlechthin als „göttlichen Exemplarismus" [8]). Nur letztere Auffassung und Er-

---

[1]) Vgl. Fr. Rogerii Anglici quaestio, utrum anima omnia, quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum in „De humanae cognitionis ratione anecdota pag. 197 sqq. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale Louvain 1900, pag. 333 sqq.

[2]) Vgl. Baeumker, Archiv für Gesch. der Philosophie, Bd. X, (1897) S. 288.

[3]) Vgl. Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 519 ff.

[4]) Vgl. Krebs, Studien über Meister Dietrich genannt von Freiburg, Freiburg 1903 S. 51 ff.

[5]) Vgl. Grabmann a. a. O. S. 61–64.

[6]) Siehe oben S. 39—40; ferner It. Ment. in Deum c. 3 n. 3.

[7]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum c. 2 u. 3; ferner Quaestio disputata in „De humanae cognitionis ratione anecdota, pag. 49–70 u. De Scientia Christi q. 4 in c.

[8]) Grabmann a. a. O. S 60.

klärung verdient diesen Namen im eigentlichen Sinne. Die erstere bezeichnet man mit De Wulf wohl besser als Illuminatismus [1]).

Beide Vorstellungen schließen sich bei Bonaventura und seinen Schülern jedoch keineswegs aus. Vielmehr ergänzen und vereinigen sie sich. Erst der göttliche Lichtstrahl befähigt unsern Geist in der ratio aeterna das Ewige und Notwendige zu schauen [2]). Was tragen aber diese Elemente zu unserer Erkenntnis bei? Ist die Verbindung mit Gott oder mit dem göttlichen Lichte eine tatsächliche und bewußte? Vom höchsten Sein wissen wir, daß es in unserem Geiste gegenwärtig ist und ihn zur Kenntnis der geschaffenen Dinge befähigt, ohne daß dieser sich dessen bewußt wird [3]). Es ist der platonische Idealismus, der hier bei unserem Scholastiker sich geltend macht, der das Göttliche der Seele als ihren ureigensten Besitz gewährleistet [4]).

Es ist dann ferner der augustinisch-platonische Idealismus, der in allen ewigen Werten, die wir auf dem Gebiete des Denkens erfassen, auf dem Gebiete des Wollens aber verwirklichen, eine geheimnisvolle Verbindung Gottes mit dem höchsten in unserem Geiste erblickt. Aber die natürliche Tätigkeit des menschlichen Geistes und der Sinne wird dadurch ebensowenig überflüssig gemacht, als die Bedeutung der Erfahrungswelt selber in Abrede gestellt wird. Bonaventura hebt auch hier ausdrücklich hervor, daß das göttliche Licht oder die göttliche ratio, in der wir die Wesenheiten schauen, keineswegs die Sinnenbilder überflüssig machen. Sie sind vielmehr ein notwendiger Erkenntnisfaktor für dieses Leben [5]).

---

[1]) Vgl. De Wulf, L'exemplarisme et la theorie de l'illumination speciale dans la philosophie de Henri le Gand. Revue néoscolastique 1894, pag. 52—75.

[2]) Vgl. De Scientia Christi q. 4 in c. necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili.

[3]) Siehe oben S. 202 u. 203.

[4]) Vgl. von Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892, S. 134.

[5]) Vgl. De Scientia Christi q. 4. n. 18: Dicendum, quod illa ratio bene concluderet, si rationes illae essent tota ratio cognoscendi et si in illis videretur plenarie; nunc autem non est sic secundum statum praesentis temporis,

Mit dem Ontologismus aber hat dieser Illuminatismus oder Exemplarismus Bonaventuras wenig gemeinsam, wenn wir auch zugestehen müssen, daß einzelne und für sich allein betrachtete Ausführungen unseres Scholastikers den Ontologisten der Neuzeit Grund und Anlaß geben konnten, sich auf ihn zu berufen. Wir stimmen dabei keineswegs mit Grabmann überein, daß es sich bei der Berufung der späteren Ontologisten auf Augustin und Bonaventura „um eine längst erwiesene falsche Auffassung und Mißdeutung von Stellen der beiden genannten Kirchenlehrer" handle [1]).

Das Streben, Bonaventuras Erkenntnislehre um jeden Preis in Übereinstimmung mit der thomistischen erscheinen zu lassen, hat nicht wenig den Blick zu einer objektiven Darstellung der Erkenntnislehre unseres Scholastikers getrübt. Wir denken dabei vor allem an Krause und Zigliara [2]).

Entgegen diesen ist zuzugestehen, daß Bonaventura vom absoluten Sein oft in einer Form spricht, welche ohne Rücksichtnahme auf die übrigen Elemente seiner Erkenntnislehre, leicht zu ontologistischer Interpretation Anlaß geben hann. Das Gleiche gilt von seinen Ausführungen über die Kenntnis der Dinge in arte aeterna oder in legibus divinis. Dabei aber muß wieder und wieder hervorgehoben werden, daß der Schein des Ontologismus schwindet, wenn man alle Elemente der Erkenntnislehre Bonaventuras in Betracht zieht.

---

quia cum illis indigemus similitudinibus propriis et rerum principiis determinate acceptis, quae quidem non reperiuntur in contingentibus, sed solum in necessariis.

[1]) Grabmann a. a. O. S. 64. Grabmann verweist dabei auf Schütz, D. Augustini de origine et via cognit. intellect. doctrina ab ontologismi nota vindicata, Krause a. a. O., Zigliara a. a. O. und Lepidi: Examen Philosophico-Theologicum de Ontologismo, Löwen 1874.

[2]) Krause unterläßt es beispielsweise in seinem Eifer bei der Wiedergabe eines Textes, einen ganzen Satzteil mitzuerwähnen, welcher die Notwendigkeit einer Verbindung des göttlichen Lichtes mit dem geschaffenen Geiste nahelegt. Vgl. Krause a. a. O. S. 51 und Bonaventura, II. d. 17 a. 1. q. 1. Krause zitiert einfach: Deus... potest producere lucem creatam, per quam completur. In Wirklichkeit ist aber der Wortlaut der Stelle: Deus... potest producere lucem creatam *aliquo modo sibi conformem, quae tamen sibi non sufficit etiam postquam producta est, nisi adsit ei summae lucis influentia,* per quam completur. Über Zigliara vgl. beispielsweise: a. a. O. S. 355 u. 378.

Doch urteilen wir hier recht? Wie können wir seine Lehre vom Schauen der Wahrheit in Gott und in den göttlichen Ideen, wie können wir ferner seine Ausführungen über den Einfluß des göttlichen Lichtes auf den erkennenden Geist mit seiner Lehre von der Abstraktion des Erkenntnisinhaltes aus der Erfahrungswelt in Einklang bringen? In der Tat! Eine Versöhnung zwischen diesen beiden entgegengesetzten Elementen ist uns im Vorausgehenden noch nicht gelungen.

Eine solche vermögen wir aber in der Entwickelung des folgenden, überaus wichtigen Gedankens der Erkenntnislehre Bonaventuras zu geben. Wir meinen die Vorstellung unseres Scholastikers über die Abbildlichkeit Gottes in unserer Seele. Ohne Berücksichtigung dieses Elementes wird das Urteil über die scholastische, besonders in der Franziskanerschule ausgebildete Lehre von der Verbindung Gottes mit unserer Seele oder vom Einfluß des göttlichen Lichtes, ein unzulängliches oder einseitiges bleiben. Man wird dann leicht diese Verbindung oder diesen Einfluß in zu aktivem Sinne auffassen[1]).

3. Die Seele als imago Dei.

Bonaventura erblickt mit Augustin in der höheren Seelenstufe, im Erkenntnisvermögen, im Willensvermögen und im Gedächtnisvermögen eine Gottebenbildlichkeit der Seele. Diese Gottebenbildlichkeit ist es nun auch, welche den Geist über alles Geschaffene weit emporhebt. Indem Gott die Seele als Abbild und Ebenbild erschafft, gibt er ihr nämlich selber Göttliches mit. Das zunächst die Grundlage und die Voraussetzung für alle Ausführungen Bonaventuras über die Verbindung Gottes mit der Seele zum Zwecke der Erkenntnis.

In der ganzen Schöpfung erblickt Bonaventura eine dreifach gesteigerte Annäherung an Gott. Wir finden zunächst die Kreatur als vestigium zu Gott. Gott erscheint als ihr ursächliches Prinzip,

---

[1]) Vgl. das oben S. 209 Anm. 1 über den Artikel im Dictionaire de théologie catholique Gesagte...

als ihr Schöpfer [1]). Die Kreatur, in welcher das Abbild „imago" Gottes widerleuchtet, hat letzteren als bewegendes Prinzip in sich. Gott wirkt mit beim einzelnen Denkakte, durch den die Seele die unveränderliche Wahrheit erfaßt [2]).

Ein Ebenbild „similitudo" wird die Menschenseele endlich durch das freie Gnadengeschenk Gottes. Gott teilt sich der Seele selber mit. Er wohnt in ihr. Sie schaut ihn von Angesicht zu Angesicht und in ihm die volle Wahrheit [3]).

Die Abbildlichkeit Gottes nun in unserer Seele erscheint in diesem Zusammenhange als der höchste und letzte Erkenntnisgrund a parte subjecti. Sie allein ist der Grund für die sichere Erkenntnis der Dinge „certitudinalis cognitio" [4]). Weil ferner die Menschenseele ein Abbild Gottes ist, weil von Gottes Geist der Seele gleichsam etwas mitgeteilt wurde, glaubt Bonaventura sagen zu dürfen, unser Geist berührt in Ausübung seiner höchsten Fähigkeiten die göttliche ratio selber. Noch viel mehr! diese selber wirkt in ihm, ist der Grund für alle höheren Tätigkeiten, weil die Seele nur imago Gottes geworden ist, indem dieser sich ihr auf irgendeine Weise selber mitteilte. Sie berührt die höchsten

---

[1]) Vgl. De Scientia Christi q. 4. in c: Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium comparatur ad Deum ut ad principium. Ferner l. c.: In opere, quod est a creatura per modum vestigii, cooperatur Deus per modum principii creativi. Vgl. ferner It. Ment. in Deum c. 2.

[2]) Vgl. l. c.: In quantum imago comparatur ad Deum, ut ad objectum in opere vero, quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis.

[3]) Vgl. l. c.: Sed in quantum similitudo comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum, omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus.

[4]) Der Gedanke und die Erklärung ist ganz augustinisch. Vgl. Dictionnaire de théologie catholique, t. I, A. p. 2334, B. ff. Paris 1903. D'après saint Augustin, Dieu soleil de l'âme n'apparaît jamais comme un objét que nous voyons, mais comme un agent qui produit en notre âme ce par quoi nous pouvons connaître ... Dans De Trinitate I, 14, c. 15. n. 21, PL. t. 42. c. 1052 il décrit l'influence de cette lumière incorporelle comme une transcription, qui du livre divin transporte la vérité éternelle dans notre âme où elle est imprimée, comme le sceau laisse son empreinte sur le cire: unde (ex libro lucis) omnis lex iusta (les vérités de la morale dont il est question là) describitur, et in cor hominis imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit.

Gesetze immer bis zu einem gewissen Grade, weil sie stets ein Abbild Gottes bleibt. Sie vermag aber die „aeterna ratio“ nicht ganz „non plene“ zu erfassen, weil sie selber in diesem Leben noch nicht ganz göttähnlich ist. Nach ihrem Falle wurde aus der deiformitas eine deformitas. Ihre deiformitas wird erst im Himmel eine vollkommene werden [1]). Darum kann die Seele auch Gott erkennen und in sich selbst finden, wenn sie sich abwendet von der Außenwelt und hineintritt in das Heiligtum ihrer eigenen gottebenbildlichen Natur. Da leuchtet das Licht der göttlichen Wahrheit über dem Antlitz unseres Geistes, weil nämlich in diesem das Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit uns entgegenstrahlt [2]).

Mit diesen Worten gibt uns Bonaventura gleich am Anfang des dritten Kapitels im Itinerarium selber den Schlüssel zum näheren Verständnis all seiner Ausführungen über die Verbindung unserer Seele mit Gott dem göttlichen Lichte und den „aeternae rationes“.

Ohne Berücksichtigung dieser herrlichen Vorstellung Bonaventuras von der imago Dei in unserer Seele bleiben die im vorigen aufgezeigten Elemente der Erkenntnislehre Bonaventuras unverständlich. Man kommt dann leicht zum Schlusse, unser Scholastiker sei Ontologist gewesen. Es wäre darum aber auch verfehlt, wenn man an der Hand der einzelnen Stellen bei Bona-

---

[1]) Vgl. l. c: Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat ex parte, sed non in aenigmate.

[2]) Vgl. Itinerarium Mentis in Deum cap. 3. n. 1. duo gradus ... manduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmet ipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum, ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.

ventura im einzelnen den Nachweis liefern wollte, daß er in der Erkenntnislehre von Thomas nicht abweicht. Ein Gegensatz zu Thomas besteht. Bonaventura ist Platoniker, er ist der große Schüler Augustins, er ist Mystiker, während Thomas überall die nüchternen Bahnen des Stagiriten zu wandeln sich bemüht. Nur die Auffassung Bonaventuras von der Seele als imago Dei vermag den Gegensatz zu Thomas, der in so manchen Ausführungen zum Ausdruck gelangt, zu mildern und auszusöhnen. Denn die Erkenntnis durch das höchste Sein, im ewigen Lichte und in den ewigen Ideen erscheint hier letzten Endes doch nur darin begründet, daß unsere Seele in ihren höchsten Fähigkeiten eine „impressio, participatio, sigillatio veritatis primae" ist. So aber erklärt auch Thomas die Erkenntnislehre Augustins von den rationes aeternae und dem göttlichen Lichte [1]). Die einzelnen Ausführungen aber über die Verbindung der Seele mit Gott und über die lebendige und innige Teilnahme des erkennenden Geistes an der Fülle des göttlichen Reichtums führen uns zuweilen weit vom Aquinaten weg. So kommen wir zum Schlusse, daß ein gerechtes Urteil über Bonaventura nur dann möglich ist, wenn wir alle Elemente seiner Lehre zusammenfassen und nebeneinander berücksichtigen und so in den Geist seiner idealen philosophischen Anschauung einzudringen suchen. Das war unser ganzes Bemühen bei vorliegender Arbeit.

[1]) Vgl. Grabmann S. 64—68.

Namen- und Sachregister.

Berichtigungen.

S. 12 Zeile 18 lies „ohne das andere“ statt „oder dem anderen“.

S. 16 ist im ersten Satze eine Unrichtigkeit unterlaufen. Man lese: Die so als notwendig erwiesene Materie der Seele und der Geister gibt Bonaventura Anlaß, die Engelsubstanz als aus verschiedenen Naturen zusammengesetzt zu bezeichnen. Die geistige Materie bedeutet also . . .

S. 16 Anm. 2 vgl. dazu noch II. d. 12. a. 1. q. 1: materia prima potest considerari informis, existere autem non potest omni forma spoliata.

S. 53 Anm. 1 lies: und IV d. 43. a. 1. q. 4. statt: und d. 49. p. 2. 5. 2. a. 1. q. 1.

S. 62 Anm. 4 lies Baumgartner statt Baumgarten, Anm. 5 Zeile 3 lies ut puto statt puta.

S. 63. Die dreifache Unterscheidung von Formverhältnissen findet sich in I. d. 8. p. 2. q. 3.

S. 68 Anm. 4 lies Si igitur statt Sigitur.

S. 78 Zeile 12 von oben nach „Leben“ ist einzufügen: scheinbar oder zum Teil.

S. 96 Abschnitt „Die Phantasie“ erste Zeile lies innere statt ninnere.



